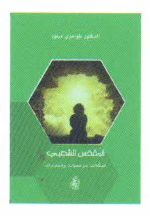
الدكتور طواهري ميلود

المُقدّس الشعبي

تمثُّلات، مرجعيّات، ومُمارسات





هذا الكتاب

يتناول هذا الكتاب أحد المواضيع الهامة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية، المتمثل في ظاهرة «الطُلبه» باعتبارها كاشفاً للتمثلات والممارسات المُتصلة بالمُقدَّس الشعبي، وبمرجعيتين، السحرية والدينية. من هنا يندرج موضوع هذا الكتاب في الدراسات التي تناولت المعتقدات الشعبية باعتبارها مجموعة من المعارف والتصورات الشعبية، المتعلقة بالكون ما فوق الطبيعي، تعبر عن نظرة معينة عن نشأته، وتركيبته وغيرها من المسائل.

تتسم هذه المعتقدات المتصلة بالطُلبه بخصائص تميزها عن سائر أنواع المعتقدات الشعبية الأخرى؛ فهي من جهة أصعب في التناول وأشق في الدراسة لأنها مستبطنة، ليست موضوع تلقين واسع، لكنها تتشكل بصعوبة على خلافِ اللهجة المنطوقة والمكتوبة مثلاً، ولكنها تتطلب وجود مجتمع يتفق على رموزها. كما أنّ اللباس الشعبي وأدوات الزينة عناصر ثقافية تستمد قيمتها من إظهارها للناس، لا بد للعادات الشّعبية من أن تمارس فتبرز بالضرورة إلى الملأ؛ وهي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية ليست حكراً على منطقة دون أخرى، أو على فئة دون أخرى.

في هذا الكتاب محاولة قراءة في التصور والاستعمال الشعبيين للمُقدَّس من خلال شخصية «الطالب» بغية توضيح الترابط الموجود بين الالتجاء إلى خدمات هذا الشخص والتمثل الشعبي للمُقدَّس، والمبتغى من ذلك هو تسليط الضوء على جوانب ظل يحوم حولها الغموض، أعني فهم هذه الظاهرة وتفسير سلوكيات أناس باعتبارها آثاراً منحرفة متولدة عن ظاهرة أخرى (وهي ظاهرة الأولياء والمرابطين).

من المقدمة

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

الحمراء - شارع ليون - برج ليون، ط6

بيروت-لبنان - ص. ب. 113/6058

خلوي: 28 28 69 3 961+

هاتف: 37 04 74 1 961+

email: rw.culture@yahoo.com



ISBN 978-9931-599-14-2

المُقدّس الشعبي

تمثُلات، مرجعيّات، ومُمارسات

الدكتور طواهري ميلود

المُقدّس الشعبي

تمثُّلات، مرجعيّات، ومُمارسات



دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

المُقدّس الشعبي - تمثُّلات، مرجعيّات، ومُمارسات

تأليف: د. طواهري ميلود

الطبعة الأولى، 2016
عدد الصفحات: 300
القياس: 17 × 24
الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-599-14-2
الإيداع القانوني: السداسي الثاني/2016

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون
خلوي: 28 28 69 3 961+
هاتف: 37 04 74 1 961+
ص. ب.: 113/6058
الحمراء، بيروت-لبنان
Email: rw.culture@yahoo.com

توزيع: ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية
خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر
ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد
تلفاكس: 88 97 35 41 213+
خلـــوي: 03 76 20 661 213+
Email: nadimedition@yahoo.fr

المحتويات

مقدمة

يتناول هذا الكتاب أحد المواضيع الهامة في حقل الدراسات الأنثروبولوجية، المتمثل في ظاهرة «الطُّلبه» باعتبارها كاشفا للتمثلات والممارسات المتصلة بالمقدس الشعبي، وبمرجعيتين، السحرية والدينية. من هنا يندرج موضوع هذا الكتاب في الدراسات التي تناولت المعتقدات الشعبية باعتبارها مجموعة من المعارف والتصورات الشعبية، المتعلقة بالكون ما فوق الطبيعي، تعبر عن نظرة معينة عن نشأته، وتركيبته وغيرها من المسائل.

تتسم هذه المعتقدات المتصلة بالطُّلبه بخصائص تميزها عن سائر أنواع المعتقدات الشعبية الأخرى؛ فهي من جهة أصعب في التناول وأشق في الدراسة لأنها مستبطنة، ليست موضوع تلقين واسع، لكنها تتشكل بصعوبة على خلاف اللهجة المنطوقة والمكتوبة مثلا، ولكنها تتطلب وجود مجتمع يتفق على رموزها. كما أنّ اللباس الشعبي وأدوات الزينة عناصر ثقافية تستمد قيمتها من إظهارها للناس، لا بد للعادات الشّعبية من أن تمارس فتبرز بالضرورة إلى الملأ؛ وهي مع تمكنها في أعماق النفس الإنسانية ليست حكرا على منطقة دون أخرى، أو على فئة دون أخرى.

تتجلى هذه المعتقدات في نسق من الأفكار والأحاسيس، تحرك النّاس إزاء الظواهر الطّبيعية كالليل والشمس والقمر الخ، وفي تصوراتهم لأسرار بعض الظواهر النفسية كالأحلام، والبخت، والعين، واستشراف المستقبل بأنواعه ووسائله؛ وهي بذلك ظواهر ثقافية متشابهة ومتواجدة في

مختلف أنحاء العالم مردها إلى بعض العمليات الثقافية كالتقارب، والانتشار. وإلى كل هذا نضيف فكرة الأرواح، والشياطين، والقدّيسين، و«الفتش»، وكذلك الطلسم، والحجاب، والحرز التي يحررها «الطالب» وذلك صميم اهتمامنا.

تدخل ظاهرة الطالَب في إطار الممارسات السحرية الدينية المنتشرة بصورة ملفتة للانتباه، في كل الربوع، كما أنها تشكل موضوع أحاديث، ومزارات، وأشكال طقوسية خاصة، فهي لا تمارس بمفردها وإنما تندرج في أفكار وممارسات أخرى تشكل ما يمكننا أن نسميه نسقا دينيا سحريا يجب كشف عناصره.

فإذا كان من المؤلفات والأبحاث من دونت الجوانب المختلفة المرتبطة بهذه الظاهرة في بلاد المغرب العربي حيث أجمعت على أن المعتقدات السحرية هي مجرد بقايا وثنية، وتأثيرات خارجية لثقافات عرفتها هذه البلاد، فهناك وجه من هذه الظاهرة لم يحظ بعناية الباحثين إلا قليلا رغم أهميته الفائقة، إذ لم نعثر على دراسة عميقة أفردت للموضوع، أعني بهذا دراسة الآليات التي تحرك هذه الظاهرة، وسر ديمومتها رغم التطورات التي عرفتها هذه المنطقة المغاربية في شتى المجالات. ما سر بقاء ظاهرة الطلبه يا ترى، بل وانتشارها بشكل غير مألوف إلى حد أنها اكتسحت وسائل الإعلام؟ فهل مردها إلى ترسخ العادات والتقاليد، أو إلى الوازع الديني الذي يمثل الطالب عنصرا منه، أو إلى عامل آخر؟ أم هل في ذلك حس عملي يدفع الزبون إلى استعمال الطالب حتى ينسجم مع مقتضيات الحياة الاجتماعية، وبالتالي يستجيب لمتطلبات النسق الثقافي؟ كما يمكننا أن نتساءل أيضا إن لم يكن «الطالب» يشكل ظاهرة ذات أبعاد متعددة، دينية ومعرفية واقتصادية وسوسيولوجية، أم أنه عبارة عن توليفة عقائدية أصيلة، حيث يختلط الديني بشكل حميمي مع جوانب الحياة الاجتماعية برمتها؛ أم أنّ الطالب عنصر ثقافي يكشف لنا التقسيم الاجتماعي للجنس، ليس لأنّ الدين عند المرأة يختلف في جوهره عن الدين عند الرجل، بل لأنها تستعمل رمزية مغايرة، وبناءا على ذلك يمكننا

من فهم التنظيم الاجتماعي؟ نقول هذا من قناعتنا بأنّ الإثنولوجيا ينبغي لها أن لا تقف عند الاهتمام بالدين على مستوى المذهبية الباطنية فقط، ذلك لأنّ الدين الشعبي وإن اتسم بعدم الاتساق وتارة التناقض، فهذا لا يقلل من أهميته.

إذا سلمنا بذلك أمكننا ولوج النظم التي يخضع لها «الطلبه»، ومن ثم نتساءل عن طبيعتها، هل هي نظم طُرقية أو نظم المداواة الدينية أو هو بالأحرى تموقع في بنية تعارض بين التعبدية والتعزيم أو الرقية.

ومختصر القول أن «الطالب» يشكل نسقا وبالتالي ينبغي لنا أن نجد تفسيرا لذلك ليس في النسق نفسه وحسب، ولكن أيضا في العلاقة التي يقيمها مع محيطه، ومن ثمّ نقول أنه نشاط مؤسس في قيمته على اعتقاد باطني غير مشروع، عن سلوك معين، من ورائه مبررات حسنة. فالأسئلة كثيرة وما ذلك إلا دليل تشعب وتعقيد في المسألة لأنها تمس جوانب متعددة.

في هذا الكتاب محاولة قراءة في التصور والاستعمال الشعبيين للمقدس من خلال شخصية «الطالب» بغية توضيح الترابط الموجود بين الالتجاء إلى خدمات هذا الشخص والتمثل الشعبي للمقدس، والمبتغى من ذلك هو تسليط الضوء على جوانب ظل يحوم حولها الغموض، أعني فهم هذه الظاهرة وتفسير سلوكيات أناس باعتبارها آثارا منحرفة متولدة عن ظاهرة أخرى (وهي ظاهرة الأولياء والمرابطين).

ومبعث ولوج عالم «الطلبه» هو أيضا تلك الرغبة في الكشف عن هذا العالم وما يطرحه من مفارقات لتموقعه في الواقع اليومي بين السحر والدين بناءا على ما يمكن ملاحظته من اضطراب في المواقف يرفض الكثير من النّاس هذه المعتقدات لعدم ارتكازها على أسس دينية، أو منطقية، ليس هذا وحسب، بل ويعتبرون اللجوء إلى خدمات «الطالب» تصرفا لا أخلاقي؛ إذ تتناعت النّساء على سبيل المثال في خصامهن بهذا العمل، أو بصفة الساحرة للدّلالة على تعاطي السّحر، لكن الواقع يظهر لنا حقيقة ثانية

تتمثل في إقبال فئة من الناس على خدمات «الطالب» لأغراض شتى، كالمداواة من الأمراض المختلفة، وتشجيع زواج غير مرغوب فيه، وإثارة طلاق، وبصفة عامة كل ما يتعلق بالعملية الجنسية كعملية يضبطها المجتمع لإنتاج وتسيير الجسد في إعادة إنتاج ذاته.

وقد دفعتنا أيضا الرغبة في تأسيس نظرة علمية في تناول هذه الظاهرة الاجتماعية منقطعة عن الأفكار المسبقة حتى يتسنى إنتاج خطاب أنثروبولوجي حول هذه الظاهرة، فاهتمامنا الأساسي هنا هو فهم سبب لجوء الناس إلى «الطالب» عوض إصدار أحكام قيمية.

نشهد اليوم رجوعا قويا لهذا النوع من الممارسات، وبأشكال لم تكن معروفة، حيث أصبح هذا العالم معروضا على قنوات تلفزيونية اختصت في هذا المجال مع إدخال تقنيات التسويق، فأسست لسوق بكل ما تحمله هذه الكلمة من دلالة .

وهذا الاهتمام مرده أيضا لميل إلى كل ما يمس من قريب أو بعيد هذه الموضوعات الأنثروبولوجية لعل نجد في ذلك الإجابة عن تساؤلات تشكلت في الصبا على خلفية الحكايات والأساطير التي رسخها في أذهاننا، أفراد قربى وغيرهم فتشكلت صورا استعصى علينا التخلص منها، تتمثل خاصة في بعض المخاوف التي استبطناها، تابوهات تضبط السلوك يستحضرها البال خاصة عند خرق بعض الحدود الاجتماعية.

تعرفت على شابٍ، كان يفقد وعيه داخل حجرة الدرس، تنهمر دموعه، ويحمر وجهه. تكرر غيابه يوم سبت، فلما تحدثت إليه عن سبب ذلك، ردّ قائلا : «إنّ جارتنا تريد بأمي سوءا، كتبت حرزا وضعته في عود أدخلته في ثقب البرميل الذي كانت تستعيره منها، ومنذ ذلك الوقت صرت «مسكونا» مملوكا لامرأة تمنعني من الدّراسة وتريد مني الزواج، وإني سأصاب بالحمق إن فعلت. جربت طرقا عديدة لأتخلص منها، لذا أتغيب كل يوم سبت للذهاب لزيارة ضريح سيدي أبي مدين، كما زرت أولياء آخرين بمناطق مختلفة، حيث تقدّم أمي الذبائح على شرفهم، كما ذهبت إلى عدة

«طلبه» فأخبرني أحدهم عن كل شيء» ومثل هذه الأقاصيص كثيرة.

لم تول دراسة المعتقدات الشّعبية في السّحر اهتماما لشخص «الطالب»، لا باعتباره فردا منعزلا متميز السلوك، ولا باعتباره عنصرا من نسق اللهم بعض الإشارات في «مقدمة» العلامة ابن خلدون الذي يتناول المسألة في تصنيفه المتضمن من يمتازون بملكات تمكّنهم من الإطلاع على العالم «غير المرئي» والاتصال به. يتطرق مؤرخنا إلى المسألة من وجهة النظر الشّرعية أولا فيقارن بين خصوصيات أفعال أهل هذه الجماعة وسمات النبي، أو من حصلت له الولاية في ارتباطه بعالم الخوارق؛ مقدما في هذا الباب تأويلا نفسانيا انطلاقا من مراتب المخلوقات وتواصلها وقدرتها على الانتقال من رتبة إلى أخرى وأول صنف في هذه الجماعة هم الكهانة المتميزين بقوة المخيّلة المهتمة بالجزئيات، فالكاهن يستعين بالكلام المسجوع المختلط بطرق الكذب، لكن هذا النوع منقطع بعدها ينتقل الكاتب إلى عرض الطرق المستعملة للإطلاع على الغيب، فمنها الطرق المسخّرة لرؤية بعض الأشياء في المنام أو الحالومية على حد تعبيره، ثم يذكر الناظرين في الأجسام الشفّافة كالمرايا، والماء، وقلوب وأكباد وعظام الحيوانات، ثم المجانين الذين يلقى على ألسنتهم كلمات من الغيب، ثم النائم الميّت لأول موته المتكلم بالغيب، ثم أهل الرياضيات من المتصوفة الذين يدركون الغيب على سبيل الكرامة ويتميّزون بشغلِهم للحس بالبخور فقط ثمّ بالعزائم، وكلها أصناف تشترك في كونها إدراكا نفسانيا ثم ينتقل إلى العرّافين الذين يأخذون بالظن والتخمين، فيحدث لهم إدراك الغيب عن مفارقة اليقظة فيتكلم الواحد منهم كأنه مجبول على النطق، ويأتي بعدهم المريدون من المتصوفة، معتوهين وأشبه ما يكونوا بالمجانين قد صحّت لهم مقامات الولاية وأحوال الصدّيقين، ثم المنجمين المهتمين بالدلالات النجومية كل هذا ليس في نظر ابن خلدون من الغيب في شيء بل مجرد ظنون حدسية، ليردف بالقول أنهم من استنبطوا صناعة «خط الرمل» ويسمون بالزهوريين (نسبة إلى كوكب الزهرة) ثم يعطي بعد ذلك تفسيرا لكلمة «أيقش» ومنها اشتقت كلمة «أليقاش».

تطرق ابن خلدون في مدخل الفصل الخامس من مقدمته إلى مسألة «التربيع على الكنوز» وهي ظاهرة ترتبط بموضوعنا اشد الارتباط، وسنتحدث لاحقا في هذا الصدد عن شهرة المغاربة. يُعرِّف ابن خلدون التربيع على الكنوز على أنه «ابتغاء الأموال من الدفائن وهو معاش غير طبيعي بعكس مدارك الغيب التي ليست من الصنعة»[1]. يرجع الكاتب هذه الظاهرة إلى انحراف فردي، فالمنتحل لهذه المهنة غير قادر على كسب العيش بالطرق الطبيعية وبالتالي فهو انحراف في طرق الكسب، كما يشير الكاتب إلى الفئة الاجتماعية الأكثر حرصا على طريقة الكسب هذه وهم المترفون من أهل الدّولة وسكان الأمصار الأكثر ترفا. من هنا يتجلى هنا البعد الاجتماعي للظاهرة حيث انتشرت إقليميا وفي أوساط فئة اجتماعية معيّنة، إنها ظاهرة من اختصاص أهل المغرب استقدمها «الطلبه» إلى مصر لقد أضحى «ألطالب» ذلك الشخص الذي يلبي حاجة اجتماعية، ليس هذا وحسب، بل هو مؤسسة ولّدها واقع اجتماعي معين، وعليه لا يمكننا في سيّاق ابن خلدون عزل «الطالب» عن حقل المعتقدات الشعبية في السّحر والممارسات الطقوسية المرتبطة به.

أما الدراسات الغربية فظلّت أسيرة «الفكرانية»[2] باعتبار هذا المجال مرآة لصنف معرفي عرفته الإنسانية وإن اعتبرته المدرسة السوسيولوجية نسقا يستخدم فيه «الطالب» في الفضاء الثقافي المغاربي، الذي يتّخذ أوجها متعددة، فهو كاهن تارة، وساحر أحيانا، ومداوي ورجل دين تارة أخرى بالنسبة للعنصر الرجولي، أما عند النساء فنجد «الدرويشة» و«القزانة» و«المرابطة»، وعلى هذا الأساس أمكننا القول أنه يشكل عنصر ينم عن ذهنية تعكس بنية اجتماعية.

إن النظرة المعرفية عاجزة عن أن تفسر لنا سرّ بقاء هذه الظاهرة

(1) ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1988، ص69-70؛ 244.

(2) خليل أحمد خليل المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة بيروت 1984 ص 157.

المتسمة باللاعقلانية أو غير المنطقية على حد تعبير فيلفريدو باريتو (V. Pareto)[3]، وعليه من حقنا أن نتساءل عن المبررات الحسنة التي تقف وراء بقاء وانتشار هذه الظاهرة في عصر غزت فيه العلوم كل مجالات الحياة ففسرت للإنسان الكثير من خبايا عالمه وخبايا ذاته الفسيولوجية والنفسانية.

من الوجهة النظرية، لا يعترف النظام الاجتماعي «بالطالب»، لكن الواقع يُظهِر ازدواجية في الموقف حيال هذا الشخص، أعني أنّه في الواقع يعترف له (على الأقل عن طريق قصص يغلب عليها الطابع الأسطوري) بقدرات متعددة، بل وخارقة، تكاد تماثل المعجزة أو الكرامات التي اقرها الفكر الصوفي، إنه اعتراف بسلطان: قدرة التأثير على الأفراد والأشياء والأحداث، وتأمين الأشخاص، والعائلة، والمحاصيل الزراعية وغيرها، من تلك الاعتداءات المحتملة.

إذا سلمنا بأنّ «الطالب» يمثل عنصر نسق، ينبغي إذن تحديد مكونات هذا النسق أو الوسط الذي يعطيه المصداقية الضرورية في تدخلاته والمتشكل من مجموعة تمثلات بمرجعيات يشاركه فيها زباؤنه. ولذا ركزنا بصفة خاصة على تمثل الزمن والمكان.

وإذا تعرضنا للغاية من هذا النسق، أعني تلك الحاجة التي يلبيها على مستوى الفرد أو المجتمع، يمكن اعتبار «الطالب» واسطة تؤدي وظيفة اجتماعية معيّنة، وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل هو إذن نتاج اجتماعي يعبّر عنه بصفة مغايرة، وعلى هذا الأساس هل يمكننا الوصول إلى البنية العميقة التي يعبر عنها؟

إنّ «الطالب» شخصية تتعدد أوجهها، معقّدة وغامضة، عالمة وشعبية، خاصة وعامة، تاريخية وخرافية في آن واحد، والحكايات التي تحدث عن خوارقه كثيرة، تروى بحماسة وخوف كبير تجعل منه الشخص الوحيد الذي

(3) V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968.

يستطيع الوقوف بين عالم المقدس الذي تغمره الكائنات الروحانية، وعالم المدنس، عالم الواقع الاجتماعي.

من هذه المنطلقات يمكننا اعتبار «الطالب» مؤسسة أساسية لفهم النظرة الشعبية للمقدس، فمن جهة ينبغي توضيح مدى ارتباطه بالعالم السحري من خلال الذهنية التي تؤسس للسحر ومن جهة أخرى مدى ارتباطه بالمرجعية الدينية إذا سلمنا بأن المقدس هو ما ارتبط بالدين من خلال نصوصه وطقوسه. لكن ذلك غير كاف، لأنه يشكل عقبة بحيث يلزمنا إطار النظرة التفكيرية.

لتخطي هذه العقبة، سوف نعتبر «الطالب» تجاوزا لنظام خلقي اجتماعي، بعبارة أخرى مؤسسة تمكن من التوفيق بين الحس العملي وحس المقدس، متسائلين بالمناسبة إن لم يكن «الطالب» ذلك الساحر موظَف المجتمع، غالبا مؤسس من طرفه، والذي لا يجد دائما في ذاته منبع سلطانه الخاص كما كان يقول هوبير (Hubert) وموس (Mauss)[4]؛ أم أنه يفسر ضرورة النزاع كلوحة خلفية للحياة العائلية وخارجها، فيكون «الطالب» حلا مؤقتا لها. لا يمكننا في هذا المقام أن نتغاضى في دراسة ظاهرة «الطالب» عن المعتقدات والممارسات السّحرية لأنّه يستمد مكانته منها، فهي الوسط الذي يغذيه، والوجه الإجرائي له. إنه العامل وخدماته من طقوس أو قراءة أو كتابة أو مداواة يدعمها الاعتقاد في قدرته المؤثرة على الأشياء.

كما لا يمكننا أيضا إهمال الجانب البراجماتي في دراسة ظاهرة «الطالبه» والمعتقدات والممارسات السحرية المتعلقة بها سواء تعلق الأمر بمصلحة مادية أو رمزية، لذا نعتبر هذا الحقل مسرحا لمصالح اقتصادية مادية ورمزية تمكننا من إبراز اختلالا في التوازن بين طموحات الفرد

(4) M. Mauss et H. Hubert, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique* 7, 1903 (Reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950).

وطموحات النسق الثقافي وبناء على ذلك نرد على إدموند دوتي (E. Doutté) الذي قال بأنّ «النّساء على وجه الخصوص تتعاط السّحر، ومرد ذلك بصفة عامة إلى كون المرأة لا تشارك في تجارة الأشياء المقدّسة، بل تعود إليها تحت غطاء السّحر الذي يصبح نوعا من الدّين، ولكنه دين من درجة أسفل»[5] فنعارض الرأي على اعتبار أنّ عالم المعتقدات، والممارسات السحرية، و«الطالب» نواة نسق متجاوب مع البنية الاجتماعية للعائلة كإطار ثقافي للعلاقة الجنسية الموجهة لإعادة إنتاج الأجساد البشرية الضرورية لديمومة المجتمع، يخصص للمرأة دورا فاعلا في السحر الشّعبي ودور مستهلك في سحر المختصين (سحر النخبة) الذي يمثله «الطالب».

إذا ما اعتبرنا هذه الظاهرة وليدة ظاهرة أخرى، فذلك يعني أن الطالب ما هو إلا الأثر المنحرف، كما يقول أقطاب الفردانية المنهجية، لظاهرة الأولياء والمرابطين وهي كذلك أثر منحرف للممارسة الصوفية في بلاد المغرب العربي؛ وعليه إذا كان الولي وسيط أول بين العالم المقدس والعالم الدنيوي فالطالب يشكل وسيطا ثانيا يعتمد كثيرا على الأول؛ أما إذا قلنا بأن دور «الطالب» يتجلى من خلال تبيان اختلال التوازن بين طموحات الفرد وطموحات النسق الثقافي، وجب البحث في أصل هذا الاختلال وتحديد نقطة التوازن.

ولما كان مقصدنا دراسة الترابطات بين ممارسة ثقافية وبنية تنظيم اجتماعي نبرزها في إطار عملي استندنا أساسا إلى طروحات الأنثروبولوجيا البنيوية، التي تفضل البحث عما هو ثابت، فاعتمدنا الملاحظة المباشرة بجمع روايات وذكريات شخصية، ومقالات الجرائد ... وهي مع الاستجواب المعمّق لمخبرين متميّزين منهجية تفضل دراسة الحالة. لكن إذا كان في انتماء الباحث إلى المجتمع المبحوث ما يسهل العمل الميداني، فذلك أيضا مبعث لصعوبات جمة. تكمن السهولة إلى حد ما في معايشة

---

(5) E.Doutté cité par M.Y.Chaouch in *Le Hawfi poésie féminine et tradition orale au Maghreb*, OPU, Alger 1986, p. 114.

الأحداث واستذكار ظواهر تتعلق بالموضوع بقيت على شكل ذكريات الطفولة وما بعدها.

يشكل الموضوع بهذه الطبيعة عائقا من جهتين، فالتصور الشعبي يعتبر هذه الشخصية ضرورية وقادرة على تحقيق المستحيل هذا من جهة، ولكنه من جهة أخرى يشتبه في من اعتاد زيارتها. وعليه يعتبر الحديث في هذا المجال بحثا في أسرار خاصة يولِّد مخاوف، خلافا لما اعتقدنا في البداية استنادا إلى ما ورد إلينا من أخبار تتعلق بقضايا السحر وحيث لم نجد في الغالب إلا صمتا.

ينقسم هذا الكتاب إلى خمسة فصول، حاولنا بعد التقديم عرض ما ذكره ابن خلدون في مقدمته، إبراز ما يبدو جديدا في تناول هذا الموضوع. رتبت الفصول الخمسة بحسب مضامينها، خصصنا الأول والثاني والثالث لتبيان العناصر المكوِّنة لنسق التمثلات السحرية نظرا لأهمية عنصري الزمان والمكان في نجاح العمليات: فتطرقنا في الأول إلى تمثل الزمن لكونه عنصر أساسي من عناصر الذهنية السحرية، وفي الثاني حديث عن تمثل الفضاء فربطناه بفكرة الجن. وإن كانت الأضرحة المتعلقة بالأولياء تعتبر فضاء مقدسا يمكن إدراجه في الفصل الثاني إلا أننا تناولنا الظاهرة في فصل خاص حتى نبين كيف أن الممارسات الصوفية، وبالخصوص الزوايا ولّدت فكرة الأولياء، وأفرزت بدورها ظاهرة الطالب، أما الفصل الرابع، فيتضمن قراءة في الطالع أو الكهانة، أعني كل ما يتعلق باستشراف المستقبل. ولما كان «الطالب متواجدا على شكل خيط أفقي في جميع عناصر الكتاب، ارتأينا أن نخصه بالفصل الخامس فتناولنا تكوينه ثم وظائفه المختلفة، كمداوٍ ثم كمتدخلٍ في تسيير العملية الجنسية التي تأطرها العائلة حيث يشكِّل فيها النزاع لوحة خلفية.

وإذ ينبغي تعريف «الطلبه»، يجب أن نشير إلى وجود نوعان داخل السحر الممارس في المجتمعات الإسلامية، بحسب جنس الساحر وما يتلقاه من تدريب، وأنواع تدخلاته: أحدهما عالم، تخضع فيه عملية التعلم

لإرادة الشخص الذي يرشح نفسه للحصول على هذا الوضع الاعتباري، وتخضع المسارة لإشراف شيخ أو عن طريق التعلم العصامي، بالاطلاع على المصنفات السحرية وتطبيق وصفاتها، وهذا النوع من السحر ذكوري بامتياز، وأما النوع الثاني، فشعبي، يمارسه الرجال والنساء على حد سواء، ويختلف عن سابقه أساسا بانعدام استخدام نصوص، وفي كون المسارة تأخذ غالبا شكل تفاوض مع الأرواح على إثر مرض ابتدائي هو في الحقيقة، في تصور الساحر اصطفاءه من جهات علوية.

و«الطالب» هو أيضا ذلك الشخص الملتزم بشروط معينة بغرض تحقيق فعالية طقوس تجعل منه عاملا مؤثرا على سير أحداث الحياة الفردية، والجماعية على حد سواء.

تخصص مُصنفات السحر العربي الإسلامي فصولا لتعلم السحر وشروط نجاح العمل السحري يكون التعلم على طريقين، فإما تلقّي التكوين على يد شيخ عن طريق التقليد الشفهي؛ أو التكوين العصامي من خلال الاطلاع على المصنفات السحرية. وهو في تعلمه، يخضع لشروط عديدة عامة، منها شروط نفسية، وشروط أخلاقية ودينية، وشروط زمكانية؛ وشروط أخرى خاصة منها التقنية تتمثل في ضرورة تحكم الساحر في قواعد الكتابة، وحفظ العزيمة، وإطلاق البخور المناسبة لكل عمل، ودعوة الجن، أي صرف أهل المكان قبل الشروع في العمل ليتأتى للأرواح المكلفة الحضور، والعكس بالعكس[6].

كما تنظم بعض العائلات طقسا يدعى «ليلة الطلبة» بمناسبة جنائزية،

(6) انظر، على سبيل المثال، المرزوقي، الجواهر اللماعة في إحضار ملوك الجن في الوقت والساعة، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص4-10؛ إبراهيم ابن الحاج، شموس الأنوار، الدار البيضاء، (د. ن)، (د. ت.)، ص49-51؛ الطوخي الفلكي، إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص3-4؛ السيد الحسيني، السر الرباني في علوم الفلك والروحاني، (د.م.)، مطبعة النصر، (د.ت.)، ص76-78.

أو عقيقة، أو زواج، أو ختان، أو رجوع من الحج[7]. تحضر إلى المنزل بمناسبة هذه الليلة جماعة من الطلبة («الفقهاء»)، فيصرفون الليلة، في قراءة القرآن وإمطار الحاضرين بدعوات الخير، مقابل هبات نقدية؛ وما يهم بالنسبة لمنظمي تلك الليلة والطلبة على حد سواء ليس كيفية القراءة أو ما يُقرأ، وإنما فعل القراءة في حد ذاته، لما له -في اعتقادهم- من مفعولٌ سحري على حياتهم الاجتماعية، المادية، والأخلاقية. وتلك ليلة تقام أيضا في الوسط نفسه عند نجاة عجيبة من موت محقق، عقب حادثة مثلا، لكي لا يعترض الشر سبيل الناجي ثانية.

الذهنية السحرية في التقاليد الأنثروبولوجية

إن الحديث عن الذهنية السحرية هو بالضرورة حديث عن التقاليد الأنثروبولوجية في معالجة مشكلة السحر الذي كان موضوع النظريات الأنثروبولوجية لظهوره في تقاطع ظاهرتين مألوفتين وهما العلم والدين، ويبدو من الوهلة الأولى أقرب للعلم منه للدين إذ يفترض السحر، وحدة قوانين الطبيعة ويزعم التأثير عليها أو التأثير فيها بفضل معرفة هذه القوانين، شيء يجعله شبيها بعلم تطبيقي أو بتقنية من جهة؛ ويبقى السحر من جهة أخرى من فعل أفراد مهمّشين، ينظر إليهم كعباقرة أو كأشرار، ولذلك كان المتعلم الساحر بمثابة الصورة الأصلية للعالِم عوض القديس، لكن السحر قريب من الدين إذ يستدعي أو يستحضر كائنات خفية يفترض أنها فعالة في العالم المحسوس؛ وبذلك يبقي السحر مرتبطا بنمط تفكير ديني لاستعماله لتصورات دينية للتأثير على العالم.

انحصر المشكل في تفسير فعالية السحر، فاحتسبتها فرضية أولى على مشعوذين مضللين ربما فرضوا تصوراتهم السحرية على المجتمع عن طريق نوع من الإيحاء المنوِّم؛ بينما خصت فرضية ثانية الأفراد بقدرة غامضة على

(7) يسمى أيضاً الشرق، يقال شرق فلان إشارة إلى المحفل الذي ينظم تشريفا لعودته من الحج.

التأثير، لكنها لم تفسر سر بقاء السحر فوجب إعطاء حل سوسيولوجي للمشكلة حتى يتسنى حل المشكلة الإبستمولوجية التي يطرحها السحر لفهم سر بقاء ممارسة تزعم التأثير على الطبيعة دون التأكد من ذلك؟ لذلك وجب وصف طابعه النسقي، أعني علاقته مع تنظيم شامل، الفكري والاجتماعي.

توجد ثلاث ترتيبات نظرية متناسبة مع ثلاثة أنماط من النسقية التي تميز الذهنية السحرية: نسقية فكرية أو عقلية عند كل من تايلور (Tylor) وفريزر (J. Frazer)، ونسقية لغوية وظرفية عند مالينفسكي (Malinowski) وايفانس بريتشارد (Evans-Pritchard)، ونسقية اجتماعية ورمزية عند كل من مارسيل موس (M. Mauss) وكلود لفي-ستروس؛ وبالمقارنة نعود إلى أصل هذه المشكلة الأنثروبولوجية كما شكلها تيلور وفريزر، حتى ندرك كيف صيغ حلّان مختلفان.

يتمثل الجهاز النظري الأول في التطورية والخط الذي رسمته للمجتمعات: سحر، ثم دين، فعلم، الذي اقترحه تيلور لتأثره بالتطورية وعلم الجيولوجيا عند ليال Lyell[8]، فاعتبر السحر شكلا من العلم يحاول التأثير على الطبيعة، لكنه علم خاطئ، إذ تفسيراته جزئية تمر بالتعميم الذي ينتجه الدين للوصول إلى علم حقيقي. إنها ذهنية تُخلط بين الصِلات المثالية والصِلات الحقيقية؛ فتخمين الساحر يستنتج من صياح الديك عند طلوع الفجر فكرة مفادها انه لو صاح الديك لطلع الفجر. انه الخطأ ذاته الذي ولّد الفكر الإحيائي[9]، لكنه أنتج أفكارا عامة مثل فكرة الروح. يتطرق

(8) راجع E.B. Tylor, *La civilisation primitive*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1876-17-878 (Primitive culture. Researches into the development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom, Londres, Murray, 1871).

(9) الإحيائية أو المذهب الحيوي (animisme): نظرية صاغها تايلور، حيث «ينظر الإنسان إلى كل مظاهر الطبيعة من حوله (حيوانات، نباتات، جماد) على أنها مليئة بالحياة الشخصية. فالأنيميزم هي الاعتقاد في وجود الأرواح في كل شيء» عن د. منال عبد المنعم جاد الله، الاتصال الثقافي، دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1997، ص17.

تايلور إذن للسحر على طريقة النموذج الجيولوجي كطبقة من الأخطاء والخلط أضمِرَت، لكن قد تظهر من جديد(10).

يستعمل فريزر هذا النموذج في بناء نظريته في السحر، منطلقا ليس من دراسة «الثقافة البدائية» كما فعل تيلور، ولكن من لغز فقه لغوي تطرحه أسطورة القديس نيمي Nemi حيث يستحيل استخلاف الملك، القديس إلا بعبد هارب يعود لقتله بعد حصوله على الغصن الذهبي(11). يقترح فريزر تفسيرا لهذه الأسطورة التي تقحم القدرة السحرية لنبتة في طقس تغيير الملك إنها نظرية عامة للسحر تقوم على مبدأين يضبطان السحر ويحكمان تداعي الأفكار في العقل البشري(12)، وهما مبدئي التشابه والملامسة، وعلى أساسهما تصنف أنماط السحر. يضبط مبدأ التشابه سحر المحاكاة مثلا، يتمثل في وغز ابر في دمية تمثل العدو وذلك لإيذائه؛ ويتمثل السحر المعدي في استعمال جزء من جسده، مثل شيء من الأظافر أو الشعر وغير ذلك، حتى يحس الجسد كله بالعذاب المسلط على ذلك الجزء. يرى فريزر، مثل تيلور، في السحر تداعي سيء للأفكار ولذا يصفه بـ«الودي»، أعني انه يقيم علاقات بين الأشياء لا توجد في الحقيقة. ولكن السحر عند فريزر، لا يمثل ببساطة نظرة للعالم كما عند تيلور: لأنه فعال حقيقة نظرا لتدخله في طقوس السيادة في مجتمع حيث يكون الملك ساحرا، وحيث يحكم مبادئ التواد كل العلاقات بين الأشياء، فهو ليس عِلم خاطئ وإنما دوره سياسي.

أسست نظريتي تيلور وفريزر لمسألة السحر باعتبارها مشكلة

---

(10) إنه مفهوم البقايا التي مكنت لتيلور الشهرة. كل بحث تيلور حول «الثقافة البدائية» يحركه قلق من عودة السلوكات البدائية إلى العالم الحديث. حول هذه النقطة راجع:
M. Détienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981, p 46.

(11) راجع J. Frazer, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1981-1984.

(12) يرجع كل من تيلور وفريزر إلى سيكولوجيا التداعي لدفيد هيوم D. Hume، والتي ترى أن العقل البشري يجمع الأفكار حسب مبادئ الشبه والتجاور contiguïté (و يضيف دفيد هيوم لها مبدأ السبب والنتيجة). راجع :
D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 81.

أنثروبولوجية، رافضة تفسيره باللجوء إلى كيانات خفية، وربطت تنوع تطبيقاته الإمبريقية، مقارنة بالدين والعلم، بوحدة المبادئ وهي مبادئ الفكر البشري.

أعاد لفي-ستروس تناول قانوني المحاكاة والتجاور وصياغتهما انطلاقا من تمييز بين الاستعارة والمجاز المرسل اللذان اقترحهما جاكبسون (Jakobson)[13] لكنه لم يجعل من هذين المبدئين قوانين لتداعي الأفكار ولكنها حدود بنائية، فلم يرجعها إلى تنظيم فكري وحسب بل أرجعها أيضا إلى بنيات اجتماعية. وهنا يظهر الاختلاف بين مقاربة تيلور وفريزر الفكروية والطريقة السوسيولوجية التي تأتي مكانها، حيث ربط السحر بظروف اجتماعية. انقطعت الأنثروبولوجيا بتأسيسها كعلم اجتماعي، عن هؤلاء المؤسسين بحيث أرادت البحث عن صيغة ترابط منطقي للسحر، ليس في تنظيم ذهني ولكن في ظرف اجتماعي. من هنا يمكننا رسم توجه مزدوج؛ فإما البحث عن ارتباط منطقي للسحر في ممارسة، بمعنى في ظرف براغماتي للتلفظ، أو البحث عنه في شكل من التفكير الشامل، أعني في تنظيم اجتماعي للفكر.

أما في التيار الوظيفي، فنجد طريقة مالنفسكي التي وضعت مسألة السحر في الميدان، وملاحظة مشاركة للمشتغلين فيه. ادخل مالنفسكي الملاحظة الميدانية في الأنثروبولوجيا، خاصة بأعماله حول آهل جزر التروبرياند في المحيط الهادي توجت بكتاب حول السحر المعنون *Les jardins de corail*[14]؛ حيث يقترح نظرية إثنوغرافية للغة السحرية تعيد وضع المنطوق السحري في الظروف العملية التي تعطيه معنى. يكمن أساس المشكل في نظره في التمييز بين المنطوق السحري ومنطوق الحس المشترك

---

(13) انظر:

S. Tambiah, Magic, *Science, Religion and the scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 53; L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 73.

(14) B. Malinowski, *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspero, 1974, pp.12-16.

المندرج فيه، لذا كان من الصعب في هذه النظرية إعطاء معنى لكلمات ليس لها ذلك بربطها بالمنطوق الذي يغيرها، وعليه يكون مفهوم الظرف مفهوما أساسيا لتأسيس ملاحظة الظروف البراغماتية للتلفظ.

«إن غاية السحر خيالية من وجهة نظرنا ولكن هل ذلك كاف لنعتبرها غير وجيهة من وجهة النظر الاجتماعية والثقافية. ينتج السحر في عالم خاص به ولكنه عالم حقيقي بالنسبة للأهالي فهو يؤثر بعمق على سلوكياتهم، وهو بالنتيجة حقيقي أيضا بالنسبة لعالم الأنثروبولوجيا. تشكل وضعية السحر -اعني ساحة الفعل المملوءة بالتأثيرات والتجاذب الودية، - التي تقتحمها ألمانا- ظرف التعاويذ، إنها من خلق معتقدات الأهالي، وقوة اجتماعية وثقافية قوية جدا، لذا ينبغي إعادة وضع المنطوق السحري في الظروف المتلائمة مع معتقد الأهالي، والبحث عن معلومات يمكننا استخراجها من ذلك قد تساعدنا على فهم التعاويذ وتوضيح الكلمات»[15].

ومع ذلك بقي مالنفسكي حبيس التقنية، إذ ما لاحظه بالفعل هو استعمال السحر في نشاطات ذات أهمية كبيرة وإتقان تقني، مثل صناعة القوارب. على هذا الأساس يمكن القول أن السحر ليس بعلم خاطئ أو تقنية توهمية، بل إضافة لفظية للتقنية حتى تبلغ الإتقان. يجد مالنفسكي هنا تحليلا شاع في عهده حول السحر الذي يعتبره دليل عن ضعف للنشاط الإنساني وتعويضا له، وفي ذلك مرجعية لأعمال بياجي (Piaget) حول الذهنية السحرية التي يتميز بها الطفل[16]، ليمتد الأمر بعد ذلك إلى تحليل ألسني يستبق، من جوانب عدة، نظرية أفعال المناجزة اللغوية عند أستين (Austin) الذي يرى في المنطوق السحري قوة وفعل معا[17].

---

(15) B. Malinowski, *Ibid*, p.215.

(16) B. Malinowski, *Ibid*, p.232.

في نظر بياجي، يستحود الطفل على العالم بطريقة سحرية لأن ليس له القوة على مراقبته بصفة حقيقية. في هذا الصدد راجع:

J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926.

(17) هذا ما يلاحظه طامبياه S. Tambiah، الذي يؤسس كل تأويله للسحر على الطابع =

يتناول مالنفسكي من جديد المسألة من زاوية الدين في *Magic, Science and Other Essays*[18] لمعرفة مصدر قوة المنطوق السحري، فالمشكل بالنسبة إليه هو معرفة لماذا تكون بعض النشاطات التقنية موضوع منطوق سحري مثل صناعة القوارب أو زراعة القلقاس، وهي غير ذلك بالنسبة لنشاطات أخرى مثل زراعة الجوز الهندي. ومرد ذلك بالنسبة إليه هو أن المجتمع يثمن التقنيات بالسحر ويعتبرها نشاطات مقدسة.

من هنا يذهب مالنفسكي إلى إعادة وضع السحر في ظروف استعماله، أي في تنوع النشاطات التقنية وتثمينها متخليا عن المخطط التطوري ومبينا كيف يشكل السحر والعلم والدين ثلاثة عناصر تشتغل في كل مجتمع في إطار الاستجابة لحجات بشرية عامة. لكن نظرته هذه للطبيعة البشرية تؤدي به إلى اعتبار السحر نشاطا تقنيا، أكثر من كونه عملا نفعيا، وذلك جوهر النقد الذي سيقدمه لهلفي-ستروس: إن القول بأنّ السحر يشتغل في ظروف، ذلك معناه أننا لم نفهم بعد الصيغ المختلفة التي يسير عليها[19]. ومن مزايا هذا التحليل انه ميّز بين منطوق الحس المشترك والمنطوق السحري ولكنه لا يطرح مسألة الانتقال من الأول إلى الثاني، وذلك ما سيفعله ايفانس-بريتشارد بتوسيعه إطار تحليل المنطوق السحري للنشاطات التقنية وحدها إلى مسألة أكثر عمومية، ألا وهي مسألة المصيبة.

يرتبط ايفانس- بريتشارد بالوظيفية ولكنه تأثر بتحليل لفي-برول (Lévy Brühl) حول الذهنية البدائية، فما كان يبحث عنه في دراساته للسحر عند أزاندي السودان هو تصور للعالَم ليس إلا، والذي يرتبط في رأيه بما سماه، تبعا للفي-برول، مفاهيم روحانية. يعيد بريتشارد تناول مفهوم الوضعية متسائلا عن الوضعية التي يستحضر السحر فيها؟ فيجيب بالقول أن

= الإنجازي performatif بالمعنى الذي يعطيه اوستين Austin للمنطوق السحري، في هذا الصدد راجع: S. Tambiah, Magic, *op. cit.*.

(18) B. Malinowski, *Magic, Science and Other Essays*, New York, Doubleday, 1948.

(19) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 26-29.

ذلك يكون في وضعيات المصيبة، التي يعرفها على أنها تمثل كل حدث يشوش الحياة الاجتماعية لا يمكن تفسيره بآليات معروفة، فالمصيبة تغطي أكثر من دائرة التقنية. بتركيز اهتمامه على الطريقة التي يتبعها الأزندي في ردود أفعالهم في وضعيات المصيبة، يحلل ايفانس-بريتشارد سلسلة الأفعال التي يقومون بها للتغلب عليها؛ من هنا لم يعد السحر إذن عالم فكري، ولا تلفظ بسيط: إنه مجموعة أفعال حيث يستجيب المنطوق لوضعيات معينة.

يقسم إيفانس-بريتشارد السحر إلى ثلاث لحظات يميزها الأزاندي ذاتهم: الشعوذة[20] sorcellerie، وسطاء الوحي oracles والسحر[21]. تعتبر الشعوذة اتهام يفسر وضعية مصيبة؛ فإذا وقع الرجل مثلا ضن أنه مسحور؛ وهذا لا يعني أنه لا يفهم بأن ذلك الشيء هو الذي أوقعه لأنّ الحس المشترك يسمح بفهم ذلك، ولكنه يفسر انه وقع بسبب ذلك الشيء، إذ عادة لا يحدث له مثل ذلك؛ فإذن هو مسحور إذ قلّ انتباهه[22]. نرى إذن أن الاعتقاد في الشعوذة شيء عادي للغاية: لا يخاف

(20) لا نجد في اللغة العربية مصطلحين للدلالة على السحر بكيفية تسهل إيجاد معادل لكلمة sorcellerie الفرنسية ومعادل آخر لكلمة magie وإن كان ممارسو السحر يميزون، ضمنيا في الغالب بين نوعين من السحر. هكذا، يمكن القول بصفة عامة أنّ السحر بمعنى magie ينتمي إلى حقل المقدس الديني ويمارس من قبل «الفقهاء» وله - حسب مزاوليه- وضع محلل ومشروع. انه يصدر أيضا من الأولياء والزوايا الدينية على شكل بركة. أما السحر بمعنى sorcellerie فهو ممارسة دنوية، يشجبها الدين، ترتكز أحيانا على سلطات غريزية ينفرد بها الساحر، الذي يتحكم في العفاريت ويسحر ضحاياه عبر وجبات تحوي مواد سامة. والسحر بهذا المعنى يمارسه أفراد كالشوافات (العرافات) اللائي يظل وضعهن محرما وغير شرعي. وبالجملة، فإنّ سياق تلفظ كلمة «سحر» من طرف الثلاثي الساحر، والزبون، والمجموعة الاجتماعية، هو الذي يحدد معناه الدقيق.

(21) راجع: E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard, 1972.

(22) واصلت جان فافري-سعادة هذه الفكرة بربطها بمنظور لاكاني (نسبة إلى لاكان Lacan) في كتابها حول le bocage في نورماندي : إن ما يهم في sorcellerie ليس أفعال الساحر ولكن الاعتقاد أن الساحر فعل شيئا وفي الكلمات المتبادلة في إجراء غير متناه من الاتهام. تؤخذ الشعوذة sorcellerie معنى في مثلث يطوق من يحس بأنه مريض، ومن يقول للأول =

من يعتقد أنه مفتون، كما كان يضن فريزر، ولكنه غاضب من ذلك الشخص الذي فتنه. وفي اللحظة الثانية يلجأ إلى وسطاء الوحي. حيث يقدم سمكا للطيور فيطرح عليهم سؤالا تكون الإجابة عنه بالإيجاب إذا بقي الطائر وبالسلب إذا مات. على هذا الأساس أمكن القول أن معادل ذلك عندنا هو الفأل، فيعين وسيط الوحي المشعوذ ويطلب منه توقيف فعله الضار. أما اللحظة الثالثة فتتمثل في اللجوء إلى السحر بعينه، المتمثل في استعمال التطبيب لعلاج شخص أو إيذائه. لكن خلافا للشعوذة القائمة على الاتهام أو وجود نية سيئة، يكون السحر حقيقيا إذ يمكن ملاحظة لجوء الأفراد إلى تطبيب، ذلك أنّ عقب انتشار الاتهامات، تنتشر المنتجات السحرية ويعاد إقحام صورة الساحر الذي يصنعها فيعتقد أن ثمة سحر حسن أو سحر سيء بحسب نية الساحر.

والفائدة من هذا التحليل إدماج تشكيلية الصور السحرية تبعا للوضعيات العملية؛ فالسحر لا يظهر متناقضا إلا لأننا نأخذ عنه نظرة مجردة خارج الوضعيات العملية حيث يُعمل به، وهو دائما متقطع في تسلسلات فعل وليس بنمط تفسيري شامل:

«لقد أكدت دائما على الترابط المنطقي لمعتقدات الأزاندي عندما نعتبرها في مجموعها لنؤولها بالنظر للوضعيات والعلاقات الاجتماعية، وحاولت أن أبين تشكيلية المعتقدات في مختلف الوضعيات. فهي لا تشكل بنيات خفية لتكون الصور الذهنية وتولدها، ولكن تداعيات مفاهيم غير مترابطة، فعندما يجمعها كاتب في مؤلف ويقدمها كنسق اصطلاحي، تظهر في التو النقائص والتناقضات. في الواقع، لا تشتغل هذه التداعيات ككل بل على شكل قطع، ففي وضعية معينة، يختار الشخص من المعتقدات ما يليق بيه ليستعملها دون مراعاة العناصر الأخرى... وتستطيع الواقعة نفسها تحريك،

= بأنه مسحور، ومن يخلصه من ذلك. راجع:

J. Favret- Saada, *Les mots, la morts, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.

عند مختلف الأشخاص، عدد من المعتقدات المتنوعة والمتناقضة»[23].

يسمح مفهوم الوضعية أيضا بالتوفيق بين وجود حس مشترك واللجوء إلى مفاهيم روحانية وبالتالي إدراج إمكانية الشك في السحر. فهناك من الوضعيات ما يدفع باللجوء في التو إلى فكرة الشعوذة ووضعيات لا تسمح بذلك، اللهم من خلال شخص غشاش. فالشخص الذي يلجأ إلى حجة الشعوذة للبرهنة على الزنا سيكون موضوع سخرية الجميع خاصة إذا عرف عنه هذا النوع من الادعاءات. يوجد نوع من الحس المشترك حول السحر الذي يسمح بتقييم الوضعية حيث يمكن استحضار السحر وحيث لا يمكن ذلك. يبين إيفانس-بريتشار مثلا أن الأسئلة المطروحة لوسطاء الوحي تسمح دائما بتجنب مسألة الفعالية: يطرح على وسيط الوحي مسألة فعاليته قبل مسائلته على وضعية مصيبة، ولا يطرح هذا السؤال إلا في حدود تجعل الإجابة غير قابلة للتأكد منها.

إنّ مشكلة إيفانس-بريتشارد هي فهم عدم نفاذ هذا الحس النقدي في استعمال السحر إلى نقد كلي للسحر. يستعمل الأزاندي استراتجيات عقلانية في استعمال مفاهيم روحانية ولكنهم لا يرجعون أبدا هذه العقلانية ضد هذه المفاهيم الروحانية ذاتها، فيقترح الباحث عديد الأجوبة على هذا السؤال مشيرا في البداية إلى أن ما يظهر كتناقض في نظر عالِم الإثنولوجي ليس كذلك لأنه يضع على الورقة ذاتها معطيات من وضعيات مختلفة ليستنتج أن الكتابة هي التي تمكن من إدراك تناقضات الذهنية السحرية. ويشير إلى انه بفعل الاستعمار الأوروبي، لم يعد السحر يؤثر في حياة الآزاندي الاجتماعية كلها، وانحصر في جمعيات سرية يمكن للمجتمع رفضها بينما كان الاعتقاد في السحر مشترك حتى ذلك الحين. ويشير أخيرا إلى أن مثل هذا التأثير ليس ممكنا إلا في مجتمع قائم على سلطة ملك،

---

(23) Evans-Pritchard, *op. cit.*, p.607.

إن رأيا مثل هذا حول التناقضات الظاهرية لرؤية المنظر وحدها هو هنا نقد ضمني لليفي-برول ومفهوم ما قبل المنطقي كجاهل للتناقضات.

وإمكانية حل جميع الاعتراضات على السحر على مستواه، والذي يلجأ في آخر المطاف إلى وسطاء الوحي للفصل في النزعات.

أدرجت الأنثروبولوجيا الانجليزية مسألة الذهنية السحرية في تحليل الوضعيات العادية مثيرة بذلك مسألة التوفيق بين العادي والمقدس، الحس المشترك والسحر، ووضعت جانبا صورة الفرد الساحر، المشتبه فيه بتغليط الآخرين. وبنقل تحليل السحر إلى مستوى المجتمع، تطرح مسألة التعايش المشترك للشك والاعتقاد في السحر. إن ما يمنح حلاً للمسألة هو تحليل المنطوق في تشكلية الظروف حيث يكتسي معنى، كنشاطات تقنية بالنسبة لمالنفسكي، وكوضعيات مصيبة بالنسبة لإيفانس-بريتشارد.

الاتجاه البنيوي

تقع خصوصية المقاربة البنيوية لمسألة السحر على خلاف ما سبق في توجهها نحو الفرد الساحر لفهم كيف تتجلى فيه هذه الظاهرة الاجتماعية، وفي هذه الأشكال العنيفة الموسومة بالغشيه (أو «الجذيب» عندنا) والطقس واللذان تم تأويلهما كخرافات أو تدفق الانفعالية[24]. يكون التناظر بين المقاربتين تناظرا بين تشَكلِيّة الممارسات والشمولية النظرية، أقل من كونه تناظر مسائل نظرية مطروحة بمناسبة السحر. لم يكن البحث في هذا التيار الفكري، في مسألة السحر، توفيقا بين العادي والمقدس أو بين الشك والوظيفية، ولكن توفيق بين الفردي والاجتماعي، الانفعالي والعقلاني، وعليه يمكننا الآن التطرق إلى هذا التناظر من خلال نصوص مارسيل موس ولفي-ستروس.

---

(24) يظهر واضحا الاهتمام بظواهر الغشيان في كتابات السرياليين مثل ميشال ليريس Michel Leiris أو جورج باطاي Georges Bataille (يجب الإشارة إلى أن نص لفي ستروس الموسوم «Le sorcier et sa magie» عبارة عن حوار مع ميشال ليريس)، لكنه يتكرر أيضا عند انثرولوجيين كلاسيكيين كروجي باستيد Roger Bastide. يمكن تفسير ذلك بالاهتمام بالصور المعتبرة كمرضية للمصابين بالهيستريا والروحانيين في فرنسا نهاية القرن 19.

يندرج كتاب *Esquisse d'une théorie de la magie* لهوبير ومارسيل موس في إطار تفكير حول العلاقة بين الفرد والجماعي[25]. ينطلق مارسيل موس من أن السحر يكون دائما فعلة فرد منعزل، وهامشي ولكن ما يعبَّر عنه من خلاله هو ضغط المجتمع الذي يؤمن بالسحر. وعليه تكون فاعلية السحر فعالية أخلاقية لا فيزيقية، اجتماعية لا فردية. إنه نتاج اعتقاد جماعي وليس بفعل تداعي سيء للأفكار كما أراد ذلك فريزر. يحاول موس إقامة نسقيته بالرغم من تنوع الطقوس والتمثلات وفيها يدرج مفهوم ألمانا، تلك الكلمة التي يستعملها الميلانزيون في طقوسهم السحرية. والظاهر أنها تشير إلى قوة الاجتماعي (التي تعرف عندنا بالبركة)، لذا ينبغي وصف ضغط هذه القوة الاجتماعية على الفرد دون أن جعلها منها ظاهرة شبه-عادية: يتعلق الأمر بفهم ظاهرة تكون غير عادية إذا نظرنا لها من جانب الفرد (الجذيب أو ألغشيه، التأثير عن بعد على الأجساد)، وتصبح عادية إذا أوّلنها من وجهة نظر المجتمع الذي يؤمن بها، فذلك فهم لطبيعة العلاقة بين الفرد والجماعة. يطرح السحر هنا مسألة نظرية أساسية، إذ يقتضي وصف تأثير الاجتماعي على الفرد. من المعروف أن دوركايم لم يخصص إلا صفحات قليلة لموضوع السحر في كتابه *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*، مشتقا إياه من الدين كمصدر حقيقي عوض المصدر الخاطئ كما ورد عند فريزر. إنّ السحر، عند دوركايم أمر افتراضي (إذا كنت تريد كذا، فعليك أن تقوم بكذا)، بينما الدين أمر قطعي (اعبد ربك، بمعنى احترم المجتمع)[26] وعليه تكمن خصوصية مقاربة موس في كونها لا تعتبر علاقة الاجتماعي بالفرد قيدا إنما تعبيرا لقوى متباينة، فيظهر الفرق بين المقاربتين في تأويل ألمانا: بينما يرى دوركايم في السحر جوهر الكل الاجتماعي، يصفه مارسيل موس كمجموعة فوارق كمون وكمون فعل: ألمانا فعل وليس

---

(25) M. Mauss et H. Hubert, «Esquisse d'une théorie générale de la magie», *L'Année sociologique* 7, 1903 (Reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950).

(26) انظر: E. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1998, p.430.

اسم. يتخلى موس عن جوهرنية الاجتماعي التي لعلها لا تسمح بفهم خصوصية الظاهرة السحرية ليرى كيف يعبِّر الاجتماعي عن ذاته من خلال فوارق كمون في فعل هؤلاء الأفراد الخصوصيين، أعني السحرة. فالسحر كما يقول موس تصنيف للأشياء، وحكم تركيبي قبْلي، يفترضه المجتمع ملتمسا التأثير على الطبيعة، يُحَيِن من خلال السحرة، وليس بتوحيد للعلم في مرآة الاجتماعي. يضيف موس إلى قانوني العدوى والتشابه عند فريزر قانون التضاد:

«إنّ ما كنا نسمية المكانة أو القيمة النسبية للأشياء، يمكننا أيضا تسميته فرق الكمون لأنه بموجب هذه الفوارق يؤثر بعضها على بعض، فلا يكفي القول أن ميزة ألمانا متعلقة ببعض الأشياء بسبب وضعيتها النسبية في المجتمع، لكن يجب علينا القول بأن فكرة ألمانا ليست سوى فكرة هذه القيم والفوارق في الكمون، فهذا هو المفهوم المؤسس للسحر، وتبعا لذلك تمثل السحر. ومن البداهة أن مثل هذا المفهوم ليس له ما يسوِّغ وجوده خارج المجتمع... فما هو إلا إفراز من إفرازات الحياة الجماعية»[27].

أفرد لفي-ستروس نصّين للسحر في سنة 1949 وهما الأكثر إشكالية في ما سمي آنذاك البنيوية الزاحفة[28] حيث أراد حل، من خلال مفهوم البنية الرمزية، غموض فعالية الممارسات السحرية. فما قل وضوحه عند موس هو معرفة الكيفية التي يفرض الاجتماعي بها في الطقس ضغطا يمكنه التأثير على جسد الفرد. استبعد لفي-ستروس من الوهلة الأولى مشكل الشعوذة إذ لا وجود أصلاً بالنسبة له لمشعوذ يحاول إقناع المجتمع بفعالية سحره ولكن مجموعة من المعتقدات حول السحر، يتقاسمها الساحر المستقبلي والمجتمع. يتعلق الأمر هنا بفهم كيف يمكن أن يتحول هذا

(27) M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, p. 114.

(28) C. Lévi-Strauss, «Le sorcier et sa magie» et «L'efficacité symbolique», in *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

الايمان الغامض بقوى السحر، وهذا المجموع المنتشر من الأحاسيس الجماعية إلى تجربة حقيقية. لذا ينبغي أن يتبلور المعتقد في نظام، أعني أن السحر يحَيِّن بنية من نظام فكري وهي بنية اجتماعية أكثر منها بنية كسمولوجية، التي تنعكس في ما يسميه لفي-ستروس المركب الشماني[29] الذي يجمع الشامان بمن يعالج، والمجتمع الذي يدعمهما باعتقاده لما له من مصلحة حيوية في تفاعلهما. وعليه تكون في علاقة، وتحت أنظار المجتمع، فاعلية محضة، فعالية الساحر، وانفعالية محضة، انفعالية المريض، أعني مزيد من الطاقة من جهة، وقليل من الطاقة من جهة أخرى. ومرد هذا التناظر المؤسس للطبيعة البشرية، عند لفي ستروس، والذي ظهر مع اللغة، بين فكر يدل على الكثير وعالم لا يدل بما يكفي كون الساحر بعيد. تحت أنظار المجتمع لعب ذلك المشهد البدائي حين التقى الإنسان مع العالم، حيث يحس الإنسان بفائض من الدال ينبغي له استنفاده بالبحث عن المدلولات المناسبة للعالم ويؤول ألمانا كدال عائم، فالسحر، نظام فكري قبل كل شيء، ومحاورة قلقة مع العالم:

«إذا صح هذا التحليل، يجب أن نرى في التصرفات السحرية جوابا على الوضعية المتجلية للوعي من خلال تظاهرات انفعالية، ولكن طبيعتها الفكرية عميقة، وعليه قد يبقى تاريخ الوظيفة الرمزية وحده القادر على وصف الظرف الفكري الإنساني، وهي أن العالم لا يدل بما يكفي، وأن الفكر له دائما فائض من الدلالات لكمية الأشياء التي يصلها بها. منقسم بين هذين النسقين من المرجعيات، نسق الدال ونسق المدلول، يطلب الإنسان من الذهنية السحرية أن توفر له نسق مرجعي جديد، حيث يمكنه إدماج معطيات كانت متناقضة إلى حين»[30].

ومع ذلك، ما السبيل إلى فهم حينئذ كيف تكون لهذه العلاقات الفكرية بين الدال والمدلولات فعالية على جسم المريض؟ إنها الفعالية

---

(29) نسبة إلى الشامان.

(30) C. Lévi-Strauss, *op. Cit.* p. 211.

الرمزية، على حد تعبير ليفي-ستروس. في تحليله لأسطورة يستظهرها الشامان لتيسير الولادة، تتناسب مراحلها مع سفر يقوم به داخل جسد المرأة، يلاحظ ليفي-ستروس أن البنية الفكرية للأسطورة تتناسب مع البنية العضوية للجسد الذي يراد تخفيف آلامه، وعليه فالوظيفة الرمزية ما هي إلا ذلك التناسب بين بنيات من طبيعة مختلفة يفترض أنها تعكس الطابع البنائي للعقل والعالم، لذا فالرمزي وسيط بين الانفعالي والعقلي، بين بنية الجسد وبينية اللغة، بين الفرد والاجتماعي. والقول بأن السحر رمزي، لا يعني نفي فعاليته، بل بالعكس تفسيرها بدون اللجوء إلى فرضية النفسية الفاعلة مباشرة على الجسد: إنها إدراج لمجموع البنيات (اجتماعية، لغوية، كسمولوجية، وبكلمة واحدة رمزية) بين نفسية الساحر وجسد من يعالج، ومحتوى العلاقة بينهما.

إذا كانت الذهنية السحرية قد شكلت موضوعا أنثروبولوجيا خصبا، فذلك لأنها كانت تقدم منطق يندرج في الممارسة. إن القول بأن السحر منطق عملي هو الرجوع إلى معناه الأول كإرادة تأثير على العالم، أرادة فعل كجزء لا يتجزأ من مجموعة ممارسات مقبولة اجتماعيا؛ إنه منطق ضارب جذوره في الظرف الاجتماعي.

وطالما افترضنا وجود مرجعية دينية في المقدس الشعبي، إضافة إلى السحرية فإننا نفرد هنا مقطعا لتوضيح ذلك.

نقصد بالمرجعية الدينية ما يقدمه السحر العربي الإسلامي من خصوصيات أهمها مرجعيته للنصوص المقدسة من قرآن وأحاديث نبوية وتشكله كتراث فكري تطرق للمسألة، غير انه يستحيل تناوله في صفحات قليلة.

يقدم السحر العربي الإسلامي نفسه باعتباره نشاطا ذا علاقة وطيدة بالدين. يلاحظ هذا الأمر في ثلاثة مستويات على الأقل: شروط تعلم السحر، حقول تدخله، ثم تداخله مع مجالات علمية مثل علم النبات الإثنولوجي، علم الحيوانات الإثنولوجي، والتاريخ الطبيعي.

عرف السحر تصنيفات عديدة، من منظورات مختلفة. فمن حيث استخدامه - أو عدم استخدامه - للطقوس، تم التمييز بين:

- سحر مباشر، شعائري، يؤثر في الأرواح (فضلا عن الإنسان)، بواسطة طقوس، وسحر غير مباشر، أو طبيعي، يؤثر في الطبيعة عبر تقنية من نوع خاص، غالبا ما يرتكز على قانوني التشابه (سحر المحاكاة) والاتصال أو الملامسة (السحر المعدي)؛

ومن جانب تمحوره حول الذات أو الغير، تم التمييز بين: سحر وقائي (بالخصوص عبر السحور والطلاسم)، وسحر فاعل (عبر شعيرة مقولبة)؛ ومن زاوية غاياته، تم تصنيفه إلى: سحر أبيض (أو سحر اليد اليمنى) يتدخل في المجالات الخيرة، وسحر أسود (أو سحر اليد الشمال)، مقاصده ومجالاته خبيثة؛ ومن زاوية وظائفه تم تقسيمه إلى: وظائف كامنة ذات طبيعة نفسية تتمثل في التخلص من القلق، وتجاوز الصعاب التي يكون النجاح فيها غير مؤكد أو اجتماعية، تتمثل في ظهور السحر حيثما تتربص بأفعال الإنسان بتقلبات الأحداث أو إرادة الآخرين وحريتهم؛ ووظائف ظاهرة حيث تم التمييز بين سحر هجومي موجه إلى إلحاق المرض، الجنون أو الموت بالخصم، وسحر وقائي موجه إلى تحصين الجسد أو الدفاع عن ملكيته بواسطة سحور وطلاسم وفيتيشات؛ سحر الحب وسحر الحرب؛ سحر عرافي وسحر قرباني (من أجل ختم) ميثاق مع الشيطان[31].

فمن زاوية الوظائف الظاهرة تطول لائحة مجالات تدخل السحر العربي الإسلامي فهي تغطي سائر جوانب حياة الفرد وانشغالاته. ولتكوين فكرة تقريبية، نذكر مَتْنا يتألف من مصنفات سحرية قديمة وأخرى حديثة في آن واحد بمراعاة معيار كثرة استعمالها من قبل «فقهاء» اليوم وإن كانوا

(31) R. Bastide, R. Alleau, «Magie», *op. cit.* .

يعتقدون، مع زبائنهم، أن وصفات السحر الأكثر فعالية هي تلك التي تؤخذ من مخطوطات لا يسهل الحصول عليها[32].

يتيح فحص مختلف حقول تدخل السحر العربي الإسلامي تصنيفه في محور دفاعي يشتمل على طقوس مثل تلك التي تدور حول القضاء على معتدٍ، التفريق بين العاشقين الزانيين، أو تيسير الولادة؛ أي طقوس للوقاية أو لإشباع الحاجيات المادية أو الأخلاقية دون «إيذاء» الغير، ومحور هجومي (أو عدواني) يشتمل على طقوس موضوعها «إيذاء» الغير لجعله يتصرف ضد إرادته .

إن السحر العربي الإسلامي ذو طبيعة دفاعية يمكن تفسيرها جزئيا في تمثله للكون[33]، فالإنسان في هذا التمثل مجرد من كل قدرة، مأخوذ وسط شبكة من القوى (كواكب، ملائكة، كائنات غير مرئية) تحدد مصيره، ويقترح السحر نفسه لتدجينها وجعلها نافعة للإنسان بصرف الشرير منها والاستفادة من الخير منها.

قبل عرض مكونات هذا السحر، قد يكون من المفيد إبداء بعض الملاحظات:

- الطبيعة المؤسساتية. في الواقع، من الصعب جدا اختزال هذا السحر في الثلاثي الساحر-المريض (أو الضحية)-الجمهور (أو المجموعة الاجتماعية) على النحو الذي بيّنه ليفي ستروس[34]. فكثرة عينات

---

(32) هذه المصنفات هي: ابن سينا، مجموعة ابن سينا السحرية الكبرى، بيروت، المكتبة الشعبية؛ أبو حامد الغزالي، الأوفاق، الدار البيضاء، طبعة المغرب؛ البوني، شمس المعارف الكبرى، بيروت، المكتبة الثقافية، (د. ت.)؛ ابن الحاج، شموس الأنوار المكتبة الشعبية، (د. ت).، الديربي، مجربات الديربي الكبير، بيروت، المكتبة الشعبية؛ الطوخي الفلكي، السحر الأحمر، بيروت، المكتبة الشعبية؛ الطوخي الفلكي، النور الرباني في العلم الروحاني، الطوخي الفلكي، إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم، بيروت، المكتبة الشعبية.

(33) M. Aslim̃ *Magie et sorcellerie au Maroc* actuel, Thèse pour le Doctorat de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1990, Ch. I.

(34) C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 197.

أو الترجمة العربية: كلود ليفي ستروس، الإناسة البنيانية، م. س.، ص196.

البخور، والمعادن، والنباتات، وأعضاء الحيوانات المستعملة في الطقوس، تُولِّدُ شبكة من المستفيدين أهمهم منتجو هذه المواد قصد بيعها للساحر أو الزبائن. يُعتبر العطارُ أو العشَّاب (بائع الأعشاب والعقاقير) الشخصَ المتخصِّصَ بالدرجة الأولى في المواد المستعملة في الطقوس السحرية، بل غالبا ما يكون أيضا ساحرا ومطببا في آن واحد[35].

- يظهر السحر العربي الإسلامي نفسه كشبكة من «العلوم»: إذ يبدو من تنوع الطقوس السحرية أن هذه «العلوم» قابلة للمقارنة بالعالم على نحو ما يتمثله هذا السحر. فمثلما ترتبط عناصر الكون فيما بينها، داخل شبكة من التناسبات، كذلك يرتبط كل «علم» من العلوم السحرية بباقي «العلوم» الخفية. يرى السيوطي أن القرآن يشتمل على 77 علما منها العلوم الخفية[36]. كما أن عددا كبيرا من الوصفات يأتي من مجالات التاريخ الطبيعي، والطب، والزراعة[37].
- نظرا لتنوع الإجراءات الطقوسية، ينبغي إقامة نوع من التصنيف. اختزل ابن خلدون السحر في فرعين، هما الطلسمات وسحر الحروف لكنه كان قليل الاهتمام بالمبادئ التي تحكمه. فالتصنيف الأكثر وجاهة، في نظرنا، هو ذلك الذي أقامه إدموند دوتيه، لأنه يغطي مجموع مكونات السحر العربي الإسلامي الذي ينتمي، في نظر المؤلف، إلى صنفين: الدعوات أو الطقوس الشفهية، ثم الطلاسم أو الطقوس المصوَّرة. وهذه المكونات - حسب دوتيه هي

(35) انظر: نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986، القسم الخاص بعرض نتائج البحث الميداني، حيث ساقت المؤلفة وصفات سحرية وتطبيبية أمدها بها عطارون بمدينة الرباط.

(36) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973، ج. 2، ص128.

(37) يمكن الإشارة، ابن الحاج، تاج الملوك، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، وكمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، (د.م.)، المكتبة الإسلامية، (د. ت.).

دائما-: سحر الحروف، سحر الأعداد، الأوفاق (أو الجداول السحرية)، سحر الأسماء، السحر القرآني، وسحر الدعوات [38].
وتجنبا للإطالة، من جهة، وحرصا منا على الوقوف على الجانب الذي يتبدى فيه تسخير السحر لمكونات دينية بشكل جلي، نقتصر على سحر الحروف، والسحر القرآني، وسحر الدعوات:

سحر الحروف

للحروف طبيعة قدسية بمعنى أنها رموز لله. في هذا الصدد، يقول الأمير عبد القادر: «من بين الرموز التي يقترحها [الله] بأفعاله، هناك خلق الحروف الأبجدية: رسومها تغطي، في الواقع، أسرارا لا يحيط بها إلا من حباه الله بالعلم والحكمة. من بين جميع هذه الحروف يوجد لام ألف الذي يخفي تعليما، وإشارات دقيقة، أسرارا وألغازا لا تعد ولا تحصى» [39].

ولعل هذا الاعتقاد لا يخلو من صلة مع الفكر القبالي، إذ «في القبالة، اعتبرت أصوات حروف الأبجدية وأشكالها مكونات فعلية للواقع، وهو اعتقاد ترسخ بحيث بات بالوسع القول بأن القبالي المتمكن مستطيع - من خلال النطق نطقا صائبا بالأسماء (أسماء الملائكة والشياطين) وباسم الإله ذاته - أن يحوز لنفسه قدراتها وقدرات الإله» [40].

وطالما تشكل الحروف عالما غير مرئي، هو ضعفُه، فضلا عن التحكم فيه، فإن معرفتها تصبح ضرورية لفهم طريقة تأثيرها في هذا العالم انطلاقا من العلاقات التي تقيمها مع سائر عناصر الكون. ومعرفة الحرف تتيح استخدامه في السحر والتنبؤ بالغيب. يقول ابن عربي في هذا الصدد: «الحروف أمة من الأمم مكلفون. فمنهم الرسل (...) ومنهم العلماء الراسخون (...)، والصالحين (...) والأغنياء (...)، والفقراء (...)،

(38) E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, op.cit. *p87*.

(39) Emir Abd El-Kader *Ecrits spirituels* Paris, Seuil, 1982, p. 104.

(40) عن: شفيق مقار، السحر في التوارات والعهد القديم، م. س.، ص327.

والأشقياء (...)، وعوام الأمة (...) إذا هملت هذا فاعرف أن الرسل والعلماء والصالحين وما خرج من أدوارها عند النطق بالجواب لا يخطئ أبدا»[41].

وبما أن اسم كل فرد يتشكل من مجموعة من الحروف، فإنه يدخل في شبكة من التطابقات أو التناسب مع عناصر الكون، لذا ينبغي معرفة علم الحروف لاستكشاف المصائر السيئة واستبدالها بالمصائر الحسنة.

تقومُ مشروعية سحر الحروف على أساس يمزج بين الأسطورة والقرآن، ومن ذلك هذه الأسطورة التي تروي أصل هذا السحر: «لما خلق [الله تعالى] آدم، علمه سبعين ألف باب من العلم وعلمه ألف حرف... وبث فيه سرا لم يبثه في الملائكة. فبسبب ذلك جرت الأحرف على لسان آدم بفنون الجريان وفنون اللغات، فتكلم آدم بسبعمائة لغة أفضلها العربية، وله في علم الحروف كتابان هما كتاب السر المستقيم وكتاب سر الخفايا. ومنهما تفرعت سائر العلوم الحرفية والأسرار العددية بين الناس، أمّة بعد أمّة... وورث بعده علم الحروف النبي إدريس... واسمه باليونانية (رميس)... إليه انتهت الرياسة في العلوم الحرفية والأسرار العددية» [42].

تستهل العديد من السور القرآنية حروف مجهولة المعنى، مثل، ﴿أَلَمٓ﴾ [البقرة: 1]) ﴿الٓمٓصٓ﴾ [الأعراف: 1]، ﴿الٓمٓرۚ﴾ [الرعد: 1]، ﴿حمٓ﴾ [غافر: 1]]، و﴿نٓۚ﴾ [القلم: 1]، وغيرها، سماها الفقهاء «الحروف المتقاطعة»، كما قدموا لها عدة تفسيرات، من بينها قد تكون هذه الحروف مستودعا للأسرار، فتعددت محاولات فك لغزها، من قبل المتصوفة بالخصوص.

---

(41) نقلا عن عبد الفتاح الطوخي الفلكي، سر الأسرار في علم الأخيار، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص8-9.

(42) الكشناوي، بهجت الأوفاق، نقلا عن نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، م. س.، ص106.

وقد استخدمت الحروف طقوسيا في العرافة والسحر، بإحدى الطرق الثلاثة التالية: استعمال الخواص السحرية لحرف واحد؛ اللجوء إلى عمليات تسمى «علوما»؛ وإلى التناسب بين الحروف ومختلف مكونات السحر العربي الإسلامي.

ينفرد كل حرف بخواص يستمدها من أشكال تناسبه مع عناصر الكون وأسماء الله الحسنى التي تستهل به. هكذا، فالحرف (ج)، في نظر البوني، هو رطبٌ ويابس في آن واحد؛ له طبيعة نارية (...) وله من الأرواح من اختصت بعمل الشر. لذا ينبغي أن يستخدم هذا الحرف في المجالات الأرضية [43].

ثمة إجراءات أخرى منهجية توصف بـ «علوم» موضوعها إنجاز عمليات وطقوس شديدة التعقيد انطلاقا من الحروف .

في لحظة أولى، يفكك الساحر اسم المستفيد من الطقس واسم الضحية، ثم يمزجهما، متقدما فيها إذا كان موضوع الطقس خيرا (الحب مثلا) ومتراجعا إذا كان موضوع الطقس شرا (التفرقة بين شخصين، مثلا)[44]، وعبر عملية طويلة ومعقدة، لا يتسع المجال لإيرادها هنا، يتمكن الساحر من استخلاص جملة تذكر موضوع الطقس (فلانٌ سيحب فلانة، مثلا).

وفي لحظة ثانية، يستخرج السَّاحر أسماء الأرواح التي تضمن نجاح العمل، بعد القيام بعمليات تتيح انتقاء عدد من الحروف، ممزوجة مسبقا، تفضي إلى التعرف على أسماء أرواح من العالم العلوي إن كان موضوع الطقس خيرا، ومن العالم السفلي إن كان موضوع العمل شرا. وعدد هذه الأرواح أربعة، تحمل كلها اللاحقة «ايل» التي تعني «إله» بالإغريقية [45].

---

(43) البوني، منبع أصول الحكمة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1995 / I .، ص131.

(44) أبو حي الله المرزوقي، الجواهر اللماعة...، مرجع سابق.، ص9-15.

(45) E. Doutté, *Magie et religion*, ..., *op. cit.* pp. 119-120.

ثم يأتي اختيار صياغة الدعوة التي تصلح لكتابة الحرز واستدعاء الأرواح وينبغي أن تحتوي على أوامر توجه لها.

تنتهي العملية بمرحلة إنجاز الطقس، وتتم في ثلاث لحظات: كتابة الحرز، قراءة الصيغة عدة مرات تحدَّد انطلاقا من عمليات خاصة، ثم يوضع الحجاب في مكان يناسب طبيعة الحروف المستعملة. فإذا كانت نارية وجب إحراق الحجاب، وإن كانت ترابية وجب دفنه، وإذا كانت مائية وجب إلقاؤه في الماء، وإن كانت هوائية وجب تعليقه في شجرة مثلاً.

سحـر الأسمـــاء

ليس الإيمان بخواص أسماء الله بأمر جديد، بل قديم قدم الآشوريين والمصريين، الذين اعتبروا الاسم جزءا من كيان الإنسان وروحه، واهتموا بمعرفتها وكيفية استعمالها: «فالأسماء في اعتقادهم لها قدرات سحرية، وضرورية لكل من الأحياء والأموات على السواء. واعتقدوا بأنّ الشخص اذا عرف اسم إله أو شيطان، فناداه باسمه، استجاب له. كما تجعل معرفة اسم شخص ما، الجار مثلا قادر على فعل الخير أو الشر بصاحب الاسم»[46]. وهذا سحر يدرجه فرويد ضمن سحر اللغة عموما، إذ يقول: «ينبع سحر الكلمات من هذا الاعتقاد بكلية قدرة الفكر، مثله مثل اليقين الراسخ بالقدرة المرتبطة بمعرفة اسم من الأسماء أو النطق به»[47].

ليس من الضروري بغية إنجاز طقس معرفة اسم المستفيد أو الضحية طالما يوجد فرع من السحر يدعى «سحر الأسماء» حيث تستخدم أسماء

---

(46) واليس بدج، السحر في مصر القديمة، ترجمة وتقديم: د. عبد الهادي عبد الرحمان، لندن-بيروت-القاهرة، سينا للنشر-مؤسسة الانتشار العربي، ط1/1998، ص143.

(47) S. Freud, *l'Homme Moïse et la religion* monothéïstē op. cit., p. 212.

أو (ترجمته) س. فرويد، موسى والتوحيد، م. س.، ص157، ومنه نقلنا نص الإحالة. سبق أن عرضنا، في القسم الأول من العمل الحالي (وبالضبط في أسطورة في تعلم السحر)، رأي فرويد في هذه المسألة واعتراض مالينوفسكي عليه والمنزلقات التي سقط فيها هذا الأخير على نحو ما بينها تودوروف.

الله الحسنى أو أسماء القرآن، أو أسماء الملائكة، والجن، والكواكب. سنهتم هنا بخواص هذه الأسماء التي اعتبرها إدموند دوتيه «علما»، فرعا من أهم فروع السحر الإسلامي[48]، وهي صنفان: يسمى الأول «اسم الله الأعظم»، أما الثاني فيُدعى «أسماء الله الحسنى» التي يبلغ عددها 99 اسما.

ولأنّ هذا الاسم يتصف بقدرة عظيمة على الفعل، فقد أحيط بالسرية لدى قدماء المصريين واليهود على السواء، الأمر الذي جعله محل تخمينات كبرى لفك لغزه [49]. نجد في بعض الأحاديث النبوية إشارات تميز هذا الاسم، سنكتفي بذكر اثنين منها: «حدثنا عبد الله بن جعفر الرقي عن عبيد الله بن عمرو عن زيد عن جابر عن أبي الضحى عن مسروق عن عبد الله قال قرأ رجل عندَ عبدِ الله البقرة وآل عمران فقال قرأت سورتين فيهما اسم الله الأعظم الذي إذا دعي به أجاب وإذا سئل به أعطى»؛ أو: «حدثَنا أَبو عاصم حدثَنَا عبيد اللَّه بن أَبي زياد عن شهرِ بن حوشب عن أَسماء بنْت يزيد قَالَت قَال رسول اللَّه ﷺ: اسم اللَّه الأعظَم في هاتَين الآيتَين (اللَّه لا إِلَه إلا هو الْحي الْقَيوم) (وإِلَهكُم إِلَه واحد)»[50].

انطلاقا من هذه النصوص وغيرها ستنشأ تخمينات عديدة حول هذا الاسم، صدرت عن الفقهاء والسحرة والمتصوفة على السواء، الأمر الذي أفضى إلى إنتاج حشد من الآراء، تعكس في نهاية المطاف استمرار ذكرى سرية اسم الإله[51].

يقوم الاستخدام السحري لهذا الاسم على الجزم بوجوده في القرآن

---

(48) E. Doutté, Magie et religion, ...*op. Cit.*, p. 207.

(49) شفيق مقار، السحر في التوارة والعهد القديم، دار رياض الريس، لندن، الطبعة الأولى، 1990، ص320-322.

(50) الدارمي، كتاب فضائل القرآن، يحملان على التوالي: رقم: 3259 و3255، وقد أحال عليه إدموند دوتيه، في السحر والدين في إفريقيا الشمالية (بالفرنسية)، م. س.، ص204.

(51) الإمام اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، م. س.، ص38.

إذ قيل «إنه أخفي فيه كما أخفيت الساعة في يوم الجمعة، وليلة القدر في شهر رمضان، ليجتهد الناس ولا يتكلموا»[52]؛ وعلى الاعتقاد بإمكان تحقيق المقاصد، خيرا كانت أو شرا، لمجرد معرفة هذا الاسم واستخدامه؛

مع أن بعض المؤلفات السحرية لا تتردد في التصريح باسم الله[53]، فإنها تحرص على الإبقاء على طابع اللغز، كأن يقال: «واعلم أن البسملة الشريفة مركبة من أربع كلمات: بسم ولفظ الجلالة والرحمن والرحيم. فالكلمة الأولى عبارة عن الاسم المضمر الذي يدل على أن ما بعده الاسم الأعظم وهو الله»[54].

ينبغي أن نشير هنا إلى أنّ العمل باسم الله الأعظم يتعالى عن الشروط المطلوبة في إنجاز الطقوس السحرية الأخرى كالأوقات الفلكية والبخور وأجزاء الشخص المستفيد أو الضحية، الخ.

إضافة إلى اسم الله الأعظم، نجد في القرآن والحديث مقاطع خاصة بالموضوع مثل قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180]، وجاء في الحديث أن «لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة»[55]،

---

(52) المرجع نفسه، ص41.

(53) حول اسم الله الأعظم: ابن سينا، مجموعة ابن سينا السحرية الكبرى، م. س.، ص49-54، الإمام الغزالي، الأوفاق، م. س.، ص11، 53، والبوني، منبع أصول الحكمة، م. س.، ص97 وما بعدها، أبو حي الله المرزوقي، الجواهر اللماعة...، م. س.، ص95، الدمياطي، شرح الدمياطي...، م. س.، ص3، والطوخي الفلكي، اسم الله الأعظم، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)، ص46.

(54) البوني، منبع أصول الحكمة، م. س.، ص99.

(55) رواه ابن ماجة، كتاب الدعاء، والترمذي في كتاب الدعوات، تحت رقم 3428 إلى 3430، والبخاري، في كتاب الدعوات، تحت رقم 5931، و6843، ومسلم، 4835 و4836، وأحمد 7189 و7304، و7799، و9148، 1076، و10128، و10268، وحول لائحة هذه الأسماء، انظر ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م. س.، ج. 2، ص268، 591.

وعليه ستشهد أسماء الله استخداما مزدوجا: أحدهما ديني، والآخر سحري يتغذى من الأول، ذلك أن الفقهاء هم الذين حددوا هذه الأسماء التي يأخذ استخدامها السحري أشكالا عديدة أكثرُها شيوعا «الذكر»، وهو نوعان: «الرياضة»، و«معاني أسماء الله».

الرياضة طقسٌ ذي طابع صوفي يمكن الساحر من القدرة التي يتضمنها أحد أسماء الله الحسنى. وبمجرد أن يتأتى له ذلك تمكنه هذه القدرة من التدخل بفعالية في مختلف المجالات، بواسطة طقوس يستخدم فيها اسم من أسماء الله الحسنى. أما الإجراء المسمى «معاني أسماء الله»، فيدور حول الاستخدام السحري لهذه الأسماء بحسب معانيها. يشترك هذا الإجراء مع ما يسميه فريزر بالسحر التعاطفي أو الودي الذي يرتكز على مبدأين: مبدأ استدعاء المثيل للمثيل، أو قانون التشابه المسمى «السحر التجانسي»، ثم مبدأ المثيل يؤثر في المثيل بواسطة شيء رمزي، أو قانون الاتصال أو التماسّ، المسمى أيضا «السحر المعدي»[56].

يسمى الشكل الثاني من استخدام أسماء الله الحسنى سحريا «أنماط أسماء الله»، وهو شبيه بالسابق من عدة أوجه. وقد أفرد له البوني، في مصنفه **شمس المعارف الكبرى**، جزءا[57]، كما أفرد الإمام أبو محمد اليمني اليافعي الشافعي (ت. 768هـ) قسما من مؤلفه **الدر النظيم في خواص القرآن العظيم**[58]، للموضوع نفسه. يشترك المؤلفان في تصنيف الأسماء التسعة والتسعين إلى عشر فئات، يشكل كل منها حقلا دلاليا متجانسا، ويعرضان أسماء كل مجموعة وخواصها السحرية ومختلف الإجراءات الطقوسية، مع اختلاف في لائحة الأسماء التي تتضمنها هذه الأنماط. هكذا، فالنمط الثاني، عند البوني مثلا، يتكون من أسماء:

---

(56) James G. Frazer, *Le Rameau d'or*, le roi magicien dans les sociétés primitives, Paris, Robert Laffont, 1981, p.41-42.

(57) البوني، شمس المعارف الكبرى، م. س.، الفصل 21.

(58) م. س.، ص ص71-81.

«الغفور»، «الشكور»، «الغافر»، «التواب»، «الحميد»، و«السامي»، «البصير»، «الودود» و«الشاكر». في حين تتكون الفئة ذاتها عند الشافعي من الأسماء: «الأحد»، «الواحد»، «الصمد»، البصير»، «السميع»، «القادر»، «المقتدر»، «القوي»، و«القائم». لأسماء هذا النمط، حسب البوني، خواصّ سحرية تتمثل في كونها تجلب لمستخدمها التوبة والغفران، وتحسن أحواله المادية والأخلاقية، وتحجب عيوبه، وتليين قلوب الناس من حوله[59]. في يخصها الشافعي بميزات سحرية - أيضا - منها مقاومة ألم الجوع، ودفع الخواطر والوساوس، الخ. بيد أن هذه الأسماء يمكنها أن تشكل موضوع طقس منفرد - حسب البوني .

تتمثل الإجراءات الطقوسية الخاصة بهذه الأسماء، مع مراعاة الشروط الخاصة بكل طقس سحري، في قراءة الاسم آلاف المرات، والصيام وإحراق البخور المناسبة.

على غرار الحروف، تدخل أسماء الله في تناسب مع جميع عناصر الكون. ومن السهل ملاحظة استعمالها الديني. هكذا، توجد فئة من الأشخاص يبيعون كتيبات صغيرة تسمى «الحصن الحصين» وأوراقا (أو قلائد معدنية) كتبت عليها آية الكرسي (البقرة، 256) مع اسم الله ولائحة هذه الأسماء التسعة والتسعين. واستعمالها يطابق التعاليم التي تقر لها خواص خيِّرة، يستفيد منها المؤمن بمجرد قراءتها. لكن، يجب ملاحظة أن هذا الاستعمال يقع بين الدين والسحر؛ فأسماء الله عزيمة سحرية بمعنى أن الفرد يحملها للاستفادة من خواصها الخيِّرة، بيد أن الممارسة نفسها ليست سحرية كلية أعني أنّ كاتب الحرز لا يكون ساحرا بالضرورة، كما أن فعالية هذه التميمة لا تخضع للشروط الخاصة بالسحر.

تكثر في مصنفات السحر العربي الإسلامي الطقوس السحرية المنجزة انطلاقا من القرآن بحيث تشكل فرعا مستقلا من هذا السحر. والواقع، أن

(59) نفسه، ص275.

السحر القرآني ينطلق من طريقة محددة: استخدام سور قرآنية بكاملها، استعمال آيات تعتبر مستقلة، أو معزولة عن سياقها تدرج في دعوات أو عزائم ليست في الحقيقة إلا تناص آيات عديدة.

يرتكز الاستعمال السحري للسور القرآنية على إيمان بخواص تقرها بعض الأحاديث النبوية وأقوالُ الصحابة. فالمعوذتين، بحسب الرسول، تقيان من السحر والأوجاع البدنية. وقبل عرض، في المصنفات السحرية، لوصفات مشكلة انطلاقا من سور قرآنية غالبا ما تورد أحاديث مختلفة حول خواص هذه السورة أو تلك. هكذا، فالرسول أكد، حسب الديربي، على أن تلاوة سورة الإخلاص، قبل النوم، تقي من الشرك[60]، وقال، حسب الشافعي، أن «من قرأ سورة الفتح في أول ليلة من شهر رمضان في التطوع حفظ في ذلك العام»[61].

والإجراءات الطقوسية، في هذا المستوى، عديدة، تتضمن كتابة أحجبة، تلاوة سور، إطلاق بخور، الخ. وعندما يتعلق الأمر بطقوس مقاصدها شر، فإنّ المصنفات تستبدل حروف الكلمات المفاتيح بقيمتها العددية.

وطالما أن عدد الآيات القرآنية يفوق بكثير عدد السور، مما يفسح المجال لتوليفات كثيرة بينها، فإن استخدامها السحري يتجاوز إلى حد بعيد استخدام السور، بيد أنّ بعضا منها يحتل مكانة مركزية كآية الكرسي (البقرة، 256) والآيات الست المسماة «آيات الشفاء»، والتي تشترك في ورود الحروف المشكلة لجذرها.

تكتسي آية الكرسي من الأهمية ما جعل السيوطي يفرد لها رسالة بكاملها[62]. ويرتكز الإيمان بفعالية هذه الآية على مجموعة من الأحاديث

(60) الديربي، مجربات الديربي الكبير، م. س.، ص28.

(61) أبو محمد اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، م. س.، ص120.

(62) جلال الدين السيوطي، آية الكرسي، معانيها وفضائلها، تحقيق وتعليق يوسف البدري، (د.م)، (د.ت.)، (78 ص.).

نبوية والأخبار. فقد قال الرسول ﷺ «من قرأ دبر كل صلاة مكتوبة آية الكرسي لم يمنعه من دخول الجنة إلا أن يموت»[63]. ثم إن العديد من المصنفات الدينية والسحرية تروي كيف تأتى لأبي هريرة، تبعا لنصيحة قدمها له الرسول، أن يتخلص من الشيطان بفضل قراءة هذه الآية[64]. أخيرا جاءَ في الخبر أن «هذه الآية لما نزلت على النبي ﷺ نزل معها سبعون ألف ملك من الملائكة الكرام إجلالا لقدرها»[65].

أما ما يسمى بآيات الشفاء، فهي:

1 - ﴿وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ﴾ [التوبة: 14-15]؛

2 - ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 57]؛

3 - ﴿يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾ [النحل: 69]؛

4 - ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ مَا هُوَ شِفَآءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الإسراء: 82]؛

5 - ﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ وَٱلَّذِى هُوَ يُطْعِمُنِى وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: 78-80]؛

6 - ﴿قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ...﴾ [فصلت: 44][66].

وإن كانت هذه الآيات وردت بكثرة في الوصفات العلاجية، أمكن القول أنّ ما نسميه بـ «السحر القرآني» بكامله يرتكز - ويؤسس مشروعيته-

---

(63) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م. س.، ج. 1، ص307.، والديربي، مجربات الديربي الكبير، م. س.، ص10. 306، والديربي، مجربات الديربي الكبير، م. س.، ص10.

(64) انظر، على سبيل المثال: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م. س.، ج. 1، ص.

(65) الديربي، مجربات الديربي الكبير، م. س.، ص10. للإشارة، فإننا لم نعثر على هذا النص في موسوعة الحديث، م. س.، المتألفة من الكتب التسعة (صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، سنن النسائي، سنن أبي داود، سنن ابن ماجة، مسند أحمد، موطأ مالك، سنن الدارمي).

(66) الطوخي الفلكي، السر المكشوف في طب الحروف، بيروت، المكتبة الثقافية، (د.ت.)، ص89-90.

على تأويل معين للآية الرابعة التي تقول بأنّ في القرآن شفاء للمؤمنين. وكلمة «الم» تشمل، في المصنفات السحرية، جميع مجالات تدخل السحر وبذلك يتعدد الاستشهاد بهذه الصيغة لشرعنة الممارسات السحرية واستخدام القرآن فيها.

تدرج الآيات القرآنية في الوصفات السحرية بطريقتين: تارة تقطَّع السورة الواحدة إلى آيات عديدة، وتدرَج هذه الآيات متفرقة في دعوة مًّا، وتارة أخرى تنتقى آيات عديدة من سور مختلفة؛ ومبدأ الانتقاء، في الطريقة الثانية، هو تطابق معنى الآيات مع غاية الطقس، على نحو ما يتبين من الوصفة التالية والمراد منها تفريق بين الزوجين

«اكتب حرز يوم السبت آخر الشهر، وضعه في غابة، وسد عليه بشمع وادفنه تحت عتبة من تريد. والبخور حنتيت ومر وصبر وشعر قط أسود وشعر كلب وقشر بصل وقشر ثوم. وهذا ما تكتب: «انقلبت الشمس وانقلب القمر وانقلبت النجوم في السماء وانقلبت الحيتان في البحر. اللهم كما قلبتهم بقدرتك وعظمتك أن تقلب وجه...بن... وتجعل وجهه في وجهها كوجه القردة، ووجهها في وجهه كوجه الحمار. وإن خرجت دخل، وإن دخلت خرج لا يدخل ولا يجتمعا حتى ﴿يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف: 7] ﴿كَأَنَّهُمْ حُمُرٌ مُّسْتَنفِرَةٌ﴾ [المدثر: 50] (30 مرة) كذلك تفرّق... بنت من عند ... بن... كأنهم ﴿يَوْمَ يَرَوْنَهَا لَمْ يَلْبَثُوٓا۟ إِلَّا عَشِيَّةً أَوْ ضُحَىٰهَا﴾ [النازعات: 46] ﴿وَٱلْمُرْسَلَٰتِ عُرْفًا فَٱلْعَٰصِفَٰتِ عَصْفًا وَٱلنَّٰشِرَٰتِ نَشْرًا فَٱلْفَٰرِقَٰتِ فَرْقًا﴾ [المرسلات: 1-4] اللهم فرق بين...وكذا من عند... وكذا»[67].

وفي سحر الدعوات يتعلق الأمر في الدعوة أيضا، كما في الذكر، بالسعي إلى الحصول على القدرة السحرية المتضمنة في الأسماء. ولكن، بينما يهدف الذكر إلى الحصول على قدرة أسماء الله، تسعى الدعوات إلى

(67) الطوخي الفلكي، سحر الكهان في حضور الجان، م. س.، ص30. وأسماء السور، وأرقام الآيات، الواقعة بين معقوفين هي من وضعنا.

نيل قدرة الأسماء الموجودة في العهد الذي وقعه سليمان مع الجن. وتعلم الدعوات يتم انطلاقا من طقوس شديدة التعقيد، تسمى رياضة (تمارين روحية).

من بين الدعوات الشائعة، في المصنفات السحرية، نذكر «البرهتية»، و«الجلجلوتية»، و«الدمياطية». تحظى «الدمياطية» بشعبية كبيرة في المتخيل الشعبي لا يضاهيها في الشهرة إلا الخط الزناتي (علم الرمل)، على صعيد العرافة. ويشكل الاثنان موضوع أساطير عديدة تحكي قدرة هذا العراف أو ذاك، وفعالية هذا الساحر أو ذاك. في هذه الأساطير، يبدو «الطالب» الذي تعلم الدمياطية شديد القوة. يحكم الجن، ويسخرهم، ويجالسهم شخصيا، ويتفاوض معهم، ويفرض عليهم الاستجابة لأوامره، وبالتالي تكون تدخلاته فعالة دائما «... هو [=الدمياطي] كتابٌ سري وغير موجود وخطير، بحيث إذا وقع بيد شخص من الأشخاص يتحول إلى ساحر ومشعوذ، ذلك أنه يتضمن جداول وطلاسم (...) تكشف عن سحر التفريق أو المرض (...) وهي حوافز تدفع المشعوذين إلى البحث عنه والتعامل من خلاله»[68]، وعلى النحو نفسه، تعتبر تنبؤات «الفقيه» الذي يحوز علم الرمل دائما صائبة ودقيقة.

و«الدمياطية» عبارة عن منظومة تعليمية نجد فيها أسماء الله الحسنى، يختلف استعمالها عن استخدام «الذكر» من أوجه عديدة، منها أنها غير فعالة خارج سياقها، وخلال الطقوس، لا يقرأ الساحر أسماء الله معزولة وإنما الأبيات المنظومة. في كلام موزون ومقفى. يقول البوني في معرض تقديمه لقسَم «البرهتية»: «هو رأس علوم الروحانية وأساسها»[69]. ويقول الدمياطي أيضا عن الدعوة ذاتها: «اعلم أن هذا العلم هو القاعدة وهو أحصى سائر العلوم ... هو فرع العلم وأصله»[70].

(68) مرية مكريم، «الكتب الصفراء تعلمك: كيف تصبح ساحرا»، م. س.
(69) البوني، منبع أصول الحكمة، م. س.، ص62.
(70) الدمياطي، شرح الدمياطي والبرهتية والجلجوتية، م. س.، ص39.

تظهر مكونات السحر العربي الإسلامي مدى نجاحه في إدماج عناصر دينية كثيرة. خلافا لطروحات الفقه، لم يبيح إسلام المصنفات السحرية السحرَ فحسب، بل وغذاه أيضا بالعناصر الضرورية لتحقيق القسم الأعظم من طقوسه. لم يتردد بعض المصنفين في السحر في العودة إلى قصة سحر الرسول، والحديث النبوي «اجتنبوا السبع الموبقات...»، لاستنباط حكم شرعي بخصوص هذه الممارسة، يبيح نوعا منها ويحرم نوعا آخر: «وخلاصة القول عن حقيقة السحر وعن الحكم الشرعي فيه (...) السحر ينقسم هنا إلى قسمين: سحر حرام وهو السحر الأسود الذي يشمل جميع أنواع الأذى والشر والضرر، مثل الرباط والنزيف، والتفريق بين المرء وزوجه (...) والحلال وهو ما كان بضد ذلك شاملا أعمال الخير مثل فك المربوط ورفع النزيف والوفاق بين الزوجين...»[71].

يمكن ملاحظة التداخل بين السحر والدين على مستويات متعددة، هكذا، لتحاشي تسمية «السحر»، يؤكد ممارسوه وزبائنهم أنهم لا يمارسون السحر أو يسعون إليه، وإنما يسعون إلى الاستفادة من بركة أسماء الله. وفي بعض الأوساط الشعبية، لوصف الدواء بأنه شديد الفعالية، يشبّه بأسماء الله الحسنى، فيقال: «بحال سْمِيات الله».

قبل فحص الخطابات الرائجة حول السحر، لعله من المفيد إيراد نص لمحيي الدين بن عربي الذي، بعدما أعاد التفكير في ظاهرة الحسد التي خصها القرآن بسورة الفلق مدمجا إياها في السحر، رَسَمَ أفقا للتداخل بين السحر والدين:

«قال عليه السلام لا حسد إلا في اثنين: رجل آتاه الله علما فهو يبثه في الناس، ورجل آتاه الله مالا فهو ينفقه في سبيل البر فقام أهل النفوس الأبية التي تأبى الرذائل وتحب الفضائل وجماع الخير، فقالوا لا ينبغي الحسد إلا في معالي الأمور. وأعلى الأمور ما تعرف إلا أربابها، ورب

---

(71) السيد الحسيني، السر الرباني في علوم الفلك والروحاني، م. س.، ص37-38.

الأرباب وذوو الصفات العلى والأسماء الحسنى هو الله، فيقال: نتشبه به في التخلق بأسمائه، ففعلوا وبالغوا، واجتهدوا إلى أن صاروا يقولون للشيء كن فيكون... ومنهم الساحرون، السحر بالإطلاق صفة مذمومة. وحظ الأولياء منها ما أطلعهم الله عليه من علم الحروف، وهو علم الأولياء، فيتعلمون ما أودع الله في الحروف والأسماء من الخواص العجيبة التي تنفعل عنها الأشياء لهم في عالم الحقيقة والخيال»[72].

---

(72) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، (د.ت.)، ج. 2، ص135.

الفصل الأول

الوقت كعنصر من الذهنية السحرية

1 - المفهوم العام للوقت في المعتقد الشعبي

ولما كانت الممارسات السحرية والدينية مرتبطة اشد الارتباط بالعنصر الزمني، ارتأينا أن نفرد فصلا في ذلك وعليه نتطرق في هذا الفصل إلى الوقت كعنصر من الذهنية والممارسات السحرية التي تعتبر بعض الأوقات ملائمة وأخرى عكس ذلك، وبالتالي هو أحد شروط نجاحها، فنعالج أولا المفهوم العام للوقت في المعتقد الشعبي ثم يليه حديث عن الميزات السحرية لأيام الأسبوع.

نلاحظ في العديد من المناسبات محافظة كبيرة على الالتزام التقليدي بمختلف الاحتفالات أو ما يشبه تأثيرا تمارسه على دورة الحياة. نذكر، على سبيل المثال عيد الأضحى الذي تلتزم فيه الكثير من العائلات بأداء الشعيرة الأساسية المتمثلة في ذبح كبش بالرغم من ضعف مواردها، بل هناك من يذهب إلى الاقتراض. يقول بعض الآباء أنهم لا يستطيعون حرمان أبنائهم من كبش العيد أمام الجيران، نظرا لما لرأي الغير من الأهمية المفرطة التي تتجلى في المثل: «فوت (مر) على عدوك جيعان (جوعان) وما تفوتش (لا تمر) عليه عريان»، ذلك أنّ الجوع يمكن إخفاؤه بينما يستحيل إخفاء بساطة اللّباس، هذا ما جعل بيار بورديو يقول عن المجتمع الجزائري أنه «بالنسبة للأذواق الاجتماعية، تلبيها حياة عامة مؤدبة ومقننة

جدا والتي يهيمن عليها الخوف من رأي الآخرين»[1]. فالمظهر الخارجي مهم جدا في تحديد هوية الشخص.

يبين الاحتفال بعيد الأضحى أن الشخص ملتزم بواجباته اتجاه يوم مقدس، وعليه فإن السنة تعيد في تاريخ ثابت ممنوعات يجب الوقوف عندها وممارسات يجب أن لا تنسى خشية أن يكون التفريط في عادة الأجداد جالبا للأحزان والغبن للمقصّر في ذلك. لاحظنا من ذلك بعض الممارسات المتعلقة بهذه الشعيرة، كالامتناع مثلا عن استهلاك لحم الأضحية أول يوم العيد تطيرا. والطيرة تحريم تفرضه عائلة على نفسها لتزامنها مع حادث أليم أصابها، أشكالها عديدة، كالامتناع عن فعل شيء في وقت معين كالسفر، أو ارتداء ثوب معين أو من لون معين. وتلك ظاهرة يمكن إدراجها في ظاهرة الفأل.

تفرض الدورة الزمنية استعمال رزنامة ونلاحظ استعمال ثلاثة منها في البلاد العربية. الرزنامة الأوروبية التي فرضها المستعمر، يسود استعملها في الإدارات، تضبط تقريبا كل النشاطات فنقول أنها تسير الحياة المدنسة. موازاة، تتبع الرزنامة الإسلامية في المجال الديني والتعليم المرتبط به، وكل ما يمس بأشياء العقيدة. يظهر ذلك عند الإعلان عن مواقيت الصلاة على شاشة التلفزيون. كما توجد رزنامة ثالثة تخص النشاط الفلاحي. وبصرف النظر عن هذه الرزنمات الثلاثة «تشير الملاحظة لرزنامة أخرى في طي النسيان، والتي حفظت بشكل جيد في العلوم الخطية الخاصة بالسحر، حيث يقوم الجن أو الأرواح القيام على كل ساعة أو يوم أو شهر أو فصل... في كتب السحرة، تسمى الفصول الأربعة غالبًا التقوفات الأربع. وهذه الكلمة مشتقة من التقاف، تشبه رزنامة كانت تظهر كل سنة في المناخ almanach تحت إمضاء ج شحادة تشير، عند الجالية اليهودية تحت اسم

(1) P. Bourdieu "*Sociologie de l'Algérie*" PUF,.Paris 1958 PP65-68.

دقوفات، لساعات تنعدم فيها الحراسة الروحانية على الماء ولذا يمنع شربه»[2].

يشخص المنطوق الشعبي الوقت، إذ الزمان ليس قياسا للمدة، ولا يمثل ذلك الظرف المتحول، وكأن بيده كيس من خيرات هذا العالم يوزعها على من شاء، في علاقة دائمة مع «السعد» (الحظ). يظهر هذا الدور في قصص وعبارات مثل «الزمان ما يظلمش»، «راني مع هذا الزمان» بمعنى في صراع مع مشاكل الحياة، «يا وجه الزمان المكفوح». فالزمن الموزع للخيرات بالنسبة للبعض عبارة عن خصم يجب التغلب عليه، خلافا للسعد الذي يدل دائما على الحظ السعيد. يمثل الزمان المصير الفردي، ودلالته في الغالب سلبية، «هذا الزمان - وجه الزمان» عبارات تستعمل لتوصيف من يجلب المهالك، كما يكون الزمان حسي أو شيء، فيقال عامة في الحديث عن شخص تعس في مساعيه «الزمان الراقد» وعن شخص سعيد «الزمان واقف»، إنها من خصوصية الذهنية التي تجمع فكرتين متضادتين دون حرج.

تقيم الذهنية السحرية علاقات معينة بين مختلف تقسيمات الوقت والكواكب، والعناصر، والمعادن، إلا أننا لا نهتم في دراستنا هذه بتاريخ هذه الأفكار وإنما نكتفي بعرض موجز لهذه المعتقدات القديمة التي تقيم علاقة معينة بين الكوكب واليوم. ذلك ما نجده عند الشعوب الأوروبية مثلا، فالشمس كوكب يوم الأحد، طبيعته الحرارة، والجفاف، ومعدنه الذهب؛ هذه المعاني تجمعها كلمة Sunday، والقمر كوكب يوم الاثنين (Lundi)، طبيعته البرودة والرطوبة، ومعدنه الفضة. والمريخ كوكب يوم الثلاثاء (Mardi) وطبيعته الحرارة والجفاف، والقصدير معدنه، وعطارد كوكب يوم الأربعاء (Mercredi) وطبيعته مزيج، والزئبق معدنه. وزحل كوكب يوم الخميس، طبيعته الحرارة والرطوبة، والنحاس معدنه. والزهرة

---

(2) J. Desparmet. Ethnologie de la Mitidja, in *Revue Africaine* n 59, 1918, P24.

كوكب يوم الجمعة، طبيعته البرودة والجفاف، ومعدنه الحديد. والمشتري كوكب يوم السبت، طبيعته البرودة والرطوبة، والرصاص معدنه. وباستثناء المعادن النفيسة، يستعمل القصدير، والزئبق، النحاس، والحديد، والرصاص معادن في العمليات السحرية.

أما بالنسبة لأيام الأسبوع العربي فنجد علاقة بين الأيام والأعداد: احتفظ السبت بالكلمة العبرية والأحد مشتق من واحد والاثنين من اثنان والثلاثاء من ثلاثة والأربعاء من أربعة والخميس من خمسة[3]، والجمعة مصدرها جمع وهو يوم عيد أي اليوم السابع ولعل هذا ما يفسر الميزة السحرية للعدد سبعة لأنه يجمع كل خصوصيات الأعداد دونه.

نستنج مما سبق أن طبيعة اليوم يحددها العنصر المنسوب إليه. ويقسم «الطلبة» السحرة أيام الأسبوع بين الأربعة عناصر: «للنار يعود يوم الأحد والثلاثاء حتى الظهر (علاقة بين النار والشمس والحرارة)، وللأرض الأربعاء والجمعة إلى غاية الظهر، وللهواء الأربعاء حتى الظهر، والجمعة من الظهر إلى غاية المغرب، وكذلك يوم السبت، وللماء الاثنين (البرودة)، الثلاثاء من الظهر حتى غروب الشمس والخميس من الظهر حتى الغروب»[4].

كما يلاحظ أيضا وجود علاقات بين الاتجاهات الأربعة؛ وعليه يتميز المشرق كونه جهة مطلع الشمس والقبلة بخصوصيات سحرية، فشاع عند العرب مثلا اعتقاد بأن الطير إذا انطلق وجهة المشرق كان فألاً سعيداً، أما الاتجاهات الأخرى، فإنذار بأحزان على وشك الحلول.

لأشكال الكتابة علاقة بأجزاء الوقت، إذ تعتبر الحروف ذات جوهر إلهي، وهو ما يفسر تأثيرها الكبير في العالمين. «واعلم أن الله أرسى سر الأنوار والعلوم بمقدار في الحروف الثماني والعشرون وبها يوجد العرش

---

(3) جمال الدين بن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر، (د. ت.)، ج. 4، ص 15.

(4) Desparmet, *ibid*, p26.

العلوي والعرش السفلي واللوح (الذي كتبت عليه الأقدار) والقلم (الذي يكتبها) وبها أرسى في الطبيعة السكون والحركة، والمعادن، والحيوانات والنباتات والعناصر الأربعة...وفصول السنة وشهورها وأيامها وساعاتها ودرجاتها ودقائقها وميقاتها القمرية»[5]، إليها يرجع كل شيء.

تعود هذه النظريات إلى الاعتقاد الديني المكون لجوهر الأشياء حيث خلق الله الكون بحرفين إذا أراد لشيء أن يكون إنما يقول له كن فيكون؛ والأمر ليس بجديد، إذ كان أكثر أهمية «الدور الديني أو أولا السحري للكتابة، التي كانت تكتسي في الأصل صبغة سحرية... عند المصريين وكانت تعتبر هبة إلهية... ليست الرموز الهيروغليفية مجرد خطوط، وإشارات، وصور: إنها حقائق حية... كانت الكتابة إذن في بعض البلدان حكرا على بعض الفئات الاجتماعية»[6].

يظهر تقديس الكتابة عندما نرى قطعة ورق على الأرض، إن كان عليها كتابة بالخط العربي، تلقط وتوضع في مكان آمن خشية ارتكاب إثم إذا ما أتت أقدام على آية قرآنية، وذلك نابع من الإيمان بقداسة حروف الكتابة فكلمة الله وأسماؤه الحسنى تتشكل منها. كما يمنع التكلم وإدخال نصوص مقدسة إلى بيت الخلاء، ويرى البعض فيها بركة في هذه الرموز لأنها ذات قوة مؤثرة. ويشمل هذا «التقدير كل رمز تخطه يد إنسانية أيا كانت اللغة، أريد أعني بأن الأشكال التي نجدها في المربعات السحرية التي تسمى (عند الطلبه) السرياقية... يبدو أنها من السحر البيزنطي أيام الرومان»[7].

إنها تلك البركة أو القوة ذات الأساس الإلهي، التي تعلل القيمة التي تتمتع بها الحروف. تستعمل الطريقة التالية في قراءة الطالع (التقزان) وتؤكد الملاحظات السابقة: يتقدم المريض «للطالب» للاستفسار عن الضرر الذي

---

(5) القزويني عجائب المخلوقات نقلا عن ديبارمي في المرجع السابق ص28.

(6) A Cuvillier, *manuel de sociologie*, P U F, Paris 1970 p. 1023.

(7) Desparmet, *op cit*, p 31.

لحق به، يكتب «الطالب» الساحر اسمه، اسم أمه وكذلك اسم اليوم الذي شعر فيه بتدهور حاله أول مرة. ثم يحوّل الحروف الموجودة في هذه الأسماء الثلاثة إلى قيمتها العددية، ويطرح من المجموع العدد سبعة عدة مرات تناسب احتوائه في هذا المجموع: يبيّن العدد الباقي «للطالب» الرقم الذي يجب الرجوع إليه في كتابة البروج الفلكية، وبفضله يجد طبيعة المرض، سببه وعلاجه. يتأسس اطمئنان الزبائن لهذه الطريقة على إيمانهم بالقوة الخارقة للحروف الأبجدية وعلاقاتها مع الوقت الذي ظهر فيه المرض أو المشكل.

بناءا على ما تقدم ذكره، أمكن القول بأنّ الإيمان بقدرات «الطالب» الخارقة تجد جذورها في الإيمان بالجوهر الإلهي للحروف أو الكتابة.

2 - الميزات السحرية للوحدات الزمنية

كانت، عند الأشوريين، الأيام السابع والرابع عشر والواحد والعشرين من الشهر أياما مقدسة نهاك عن الأول الذي كان مخصصا للاحتفال ببداية الشهر[8] كما نجد، تقريبا في كافة أرجاء المعمورة، قيمة رمزية ترتبط ببعض الأيام، تتصل بها محرمات خاصة ناتجة عن حضور الآلهة والأشياء الدينية في وسط المجتمع ذاته، فحيثما توجد الأشياء القديسة تعطل النشاط الزمني[9].

وفي بابل، كان اليوم السابع والرابع عشر والواحد والعشرين والثامن والعشرين من أيلول الثاني، وكذلك أشهر أخرى، يعتبر كل واحد منها يوم تكفير وصلاة، وكان خلالها على الأقل بالنسبة للملك، القديس والطبيب، القيام بعمل ما خطر عليه[10].

---

(8) Marcel Mauss, Henri Hubert, *l'Année sociologique*, 2, in Victor Karady, Marcel Mauss, Œuvres, 1. Les fonctions sociales du sacré, Les Editions de Minuit, Paris, 1968, p. 309.

(9) المرجع نفسه، ص 310.

(10) المرجع نفسه.

من المعروف اليوم وجود وقت مدني يمتاز بفترتين متساويتين من اثنا عشر ساعة، فترة الصباح وتبدأ من منتصف الليل، وفترة المساء التي تبدأ من الزوال. بقي «الطلبه» والعاملون بالسحر أوفياء لزمن سحري ديني يميزون فيه بين اثني عشرة ساعة ليلية تبدأ من الغروب

تقسم الفترة اليومية إلى سبعة أوقات: أولها الفجر وتدخل فيه الساعات الأولى من الصباح حيث يصلي الشخص صلاة نافلة، ثم فترة الصبح، التي تتزامن مع طلوع الشمس وفيها صلاة مفروضة، يليها الضحى ذلك المنتصف الرياضي بين طلوع الشمس وإدراكها الذروة وفيه صلاة نافلة، ثم الظهر حين تدرك الشمس الذروة وفيه صلاة مفروضة، ويليه العصر، ذلك الوسط الرياضي بين مرور الشمس في الذروة وغروبها، وفيه صلاة مفروضة وأخيرا العِشاء إذانا بدخول الليل.

يرتبط تقسيم اليوم هذا بالأوقات الأساسية في حركة الأرض. لبعض الصلوات امتيازات خاصة مثل صلاة الفجر، إذ يعتقد أن المحافظة على مواقيتها تمكن من ولوج الولاية، وتمكِّن حسب اعتقاد بعض «الطلبة» من الحكمة أو العلم العلوي.

إن تعميم استعمال الساعة كمقياس زمني لا ينسينا طرق أخرى لقياسه، من بينها قياسه بمشي مسافة معينة، وعلى هذه الطريقة، يقيس «الطلبه» حتى اليوم الدقيقة بالمدة التي تتطلبها قراءة سورة الإخلاص ويعتبرون استعمالها في عملية تطبيبية أو سحرية ذات فوائد جمة، فتواصلت هذه الطريقة لسهولتها وقيمتها الروحية. في السياق نفسه، نشير إلى وجود طريقة طبيعية لمعرفة الوقت تتعلق بصياح الديك أو «السردوك». إذ يعتقد بأنّ هذا الحيوان يؤذن سبع مرات في اليوم في أوقات الصلاة بالضبط. شاع هذا الاعتقاد بحيث يقال «الديك يؤذن». وهو من باب اعتقاد أنّ الحيوانات ترى الأرواح وتتلقى تأثيرات الظواهر الجارية في عالم الجن فتوصل إلينا صدى ما يقع.

نلاحظ عند النساء تمييزا بين أيام سعيدة وأيام تعسة، بين ساعة حسنة وساعة نحس(الساعة بمعنى المدة)، أعني أنّها ساعات تفرض نفسها على نشاطاتهن، فتدفع إلى الفعل الحسن أو السيئ. نستخلص من الأسماء المعطاة للساعة السيئة بعض مميزات هذه الفكرة، إنها تنعت «بالنكسة» لأنها تقلل من انجاز العمل، «واعرة أو وعرة» إذ تجعل العمل صعبا، أو «سخونة» أي حارة، «تغم» أو «ضيقة» تولد شعورا بالكآبة. ذلك راجع للإحساس الذي تولده بمرورها. لذا يستعملن عبارة «خاطري ضيق أو ضيقة الخاطر» التي تتجاوزها بزيارة الأهل أو الجارة.

ويظهر نفس الاعتبار عند «الطلبه» السحرة، حيث تكون الساعات سيئة أو حسنة تبعا لعلاقاتها بالأفلاك، إذ ترتبط كل واحدة بكوكب إضافة إلى جن لذا يقال عنه إنه يسير هذه الساعة.

الساعات	الكواكب	التأثيرات	الجن	التأثيرات
01	الشمس	-	بركان	-
02	الزهرة	+	البحريق	+
03	المشتري	+	يعقوب لحمر	+
04	القمر	+	بركان اليهودي	-
05	عطارد	-	شمهاروش	+
06	زحل	+	ميمون لبيوض	+
07	زحل	-	ميمون لكحل	+

على النحو نفسه، يقسَّم الليل إلى سبعة أجزاء متساوية أو ساعات كما هو مبين في الجدول أعلاه[11].

كما يتداول «الطلبه» بعض الأسماء مثل الندرومي، الإمام ابن سعيد، المراكشي، الأصفهاني، ألسبتي، القرطبي، ولكنهم يجهلون مؤلفاتهم.

(11) J. Desparmet, *op cit.*, p. 26.

يعتبر «الطلبه» النسق الذي يعرضونه، نسقا علميا مؤسس على تأثير الأفلاك، والجان، والارتباط الذي بينهم. غير أن الكوكب الذي حافظ على امتياز مقدس في التصور الشعبي هو الشمس، لعل ذلك بفضل دورها في تحديد مواقيت الصلاة وتتابعها.

ومن الظواهر التي تبرز تقسيم اليوم إلى فترات حسنة وفترات سيئة تلك التكهنات التي تربط بين مستقبل المولود ولحظة ولادته المحددة بوضعية الشمس، فالمولود عند الفجر يجلب السعادة لوالديه، يكون في حياته ذو سلطة ورفاهية، لا يعرف الفشل، سخي، وتكون حياة المولود عند الضحى صعبة إذ سيتعب كثيرا لكسب عيشه، والمولود عند المغرب يكون غنيا وشجاعا مثله مثل المولود عند العشاء الذين يكون ذو سعة فكر. ومن يولد عند منتصف الليل أو في الثلث الأخير منه تتحقق مشاريعه ويعيش في الرخاء. وفي نفس الصدد يعتقد أنه من يولد عند الغروب يكون «مربوحا» بينما يكون المولود صباحا تعسا، ربما يعود ذلك للتقاليد الرعوية، حيث يغدو قطيع الغنم المسمى «المال» من «الزريبه» صباحا ويعود مساءا. والتنبؤ هنا متصل ببنية اقتصادية معينة، ومن الناحية المعرفية يمكننا تسمية ذلك بالتفكير التماثلي.

أدى هذا الاعتقاد في تميز بعض الساعات اليومية إلى اعتبار الصباح الفترة المناسبة لزيارة الطالب إيمانا بأن النص المقدس- حرز- المكتوب بعد العصر ضعيف القوة، تأثيره ضعيف ولمدة قصيرة. ترتفع القوة السحرية لكتابات مخطوطة عندما تكون الشمس في صيرورتها التصاعدية فيكون تأثيرها قويا، وطاقة «الحرز» المكتوب أثناء الحركة التنازلية للشمس قليلة. وفي سياق متصل توجد تابوهات تتعلق بالأوقات، إذ يقال أن الرواية في النهار مضرّة بالراوي وبالمستمع، وعلى الأمهات أن لا تترك ثياب الرضع خارج البيت بعد العصر، وأن تجتنب الاستحمام لأنّ ذلك يؤدي بالطفل إلى البكاء وتسمى الظاهرة «الشحنة». كما يقال عن الكسول الذي يواصل القيلولة بعد العصر أنه يحضر نفسه لمستقبل بائس، فالقيلولة الممتدة لبعد

العصر مجلبة للفقر كما ورد في المثل الشعبي: «إلي يرقد بعد العاصر ينوض (ينهض) خاسر»، أمر تؤكده التجربة عند البعض إذ يحس المواصل لسباته بعد العصر بالثقل وعدم اتضاح فكره.

يجد تفسير هذه المحرمات المتعلقة ببعض الأعمال بعد العصر تعليلين في المعتقد الشعبي: يعتبر الأول هذا الوقت بداية للحركة عند الجن ويعتبر الثاني أن نور الشمس يتناقص وبالتالي تقل البركة.

فإذا بحثنا في الأسباب التي تجعل الساعات مناسبة أو غير مناسبة لفعل ما أو حدث، نستنتج ثلاثة أنواع من التأثيرات: تأثير المعتقدات الفلكية القديمة التي احتفظ بها جزئيا، وتأثير بعض الأعراف الاجتماعية أو العائلية التي اعتبرت كنوع من المبادئ الدينية، وتأثير الدين.

وأما الليل، فيسبق النهار، يحدد النسق السحري بدايته عند غروب الشمس أو الأمسية، وهذا اعتبار مؤكد في القرآن الكريم ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِۦ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [القصص: 73]. وفي الكلام يقسم الليل إلى جزأين متساويين يفصلهما ثلث الليل.

تمتاز المعتقدات والممارسات المتعلقة بالليل بمقاومة أكبر من المتعلقة بالنهار، فظلمته تخفي أسرارا وغرائب، وفي صمته يعمل التفكير بقوة أكبر، وفي هدوئه تتأجج الحياة العاطفية، وفي عزلته يتحرر الخيال.

تكررت النصيحة بعدم إعطاء شيء للجارة بدءا من صلاة العصر وإن حدث ذلك ظهرت على وجوه الأبناء قشورا تسمى «ضر الخميرة» وتدل هذه العبارة العامة على بعض الأمراض الجلدية، كما كانت النساء تمتنع عن إعطاء جمر أو نار المصباح عند غروب الشمس لأنه فعل يجلب الخراب للبيت. وهناك نصيحة منسوبة إلى الرسول ﷺ تنص على منع الأطفال من مغادرة البيت عند غروب الشمس (تستعمل لفظة «المغارب»). وينهى بالامتناع عن اللعب بعصي أو ما شابهها، وعن شرب الماء غير المغطى ليلا. كما يكره القيام بأشغال البيت ليلا، ولبس الثوب الجديد

للرجل فيقال له حين يبدو قلقا «ربما ثوبك فصل بليل» فيقول الشخص «راني أكحل» أو «راني ظلمة» أو «باغ نقطع قشي». كما يقسّم اليوم بين الجنس البشري والجن، النهار للبشر والليل للجن.

أما بشأن الأسبوع، يجعل ماينهولد M. Meinhold منه، عند بنو إسرائيل وأهل بابل، أثرا لعبادة والميتولوجيا الحسابية، مشتقة من معتقدات متعلقة بالعدد سبعة. في بلاد كنعان، يبدو أنه تقسيم الأشياء في مجموعات سباعية، وبالخصوص وتيرة السبعة سنوات، والسنة السبطية، واحتفالات الأيام السبعة أو المرتبطة بمضعفات العدد سبعة. يذهب المؤلف إلى حد افتراض... أن الراحة كل سبعة أيام وجِد في أزمنة قبل الإبعاد[12].

تعتبر الأيام في بعض المرات كهيئة، تتمثل كحقائق مادية مستقلة عن التحولات أو حركة الكواكب. تتمتع «أيام ربي» بشخصية مقدسة، لها أحاسيس وتنتقم ممن لا يقوم بواجبات نحوها كما يقول المثل «أيام ربي ما تعاديها ما تعاديك».

توجد ثلاثة أنواع من الأسابيع لا تختلف إلا بيومها الأول. ثلاث وجهات نظر سارية حول اليوم الأول للخلق؛ وأكثرها شعبية، هو الأسبوع الذي يبتدئ يوم الأحد، يحمل تسمية ترتيبية، الأحد (الأول) الاثنين (ثاني) الخ، عدا يوم الجمعة. احتفظ السبت بالتسمية العبرية، لذا كان الأحد أكثر ملاءمة للبناء «خصص الكتاب العرب الأولوية ليوم الجمعة في القائمة كما فعل القزوينى في كتاب «عجائب المخلوقات» الذي يدرس فيه خصائص الأيام، يبدأ بيوم الجمعة وتارة أخرى تختم به القائمة في فكرة أن المرتبة الأخيرة تشكل مرتبة شرفية»[13].

أصبحت الجمعة يوم راحة وبداية الأسبوع يوم السبت. لقد وجد التقليديون في سعيهم لمخالفة الأسبوع اليهودي المسيحي، تلبية لمطلبهم

---

(12) Victor Karady, *op. cit.* p. 310.

(13) Desparmet, *op. cit.*, p. 64 .

بتكريس الجمعة يوم راحة أسبوعية، في حين لم يكف الاتجاه «المعاصر» عن المطالبة بتغيير في هذا الاتجاه لأنّ ذلك يمثل خسارة اقتصادية.

نشير أيضا إلى أن كلمة الأسبوع العربية غير مستعملة في المنطوق الشعبي، بل كلمة سمانة Semana أو «من الجمعة للجمعة». ومجمل القول أنها ثلاثة أنواع من الأسابيع، حيث اليوم الأخير هو اليوم الأساسي، اليوم المقدس للديانات التوحيدية الموجودة أو المتعايشة. وعليه ستكون أيام الجمعة، والسبت، والأحد، مشبعة بالقداسة، متنوعة في الخصوصيات الفلكلورية، بغض النظر عن الأربعاء، الذي يبقى بصفته أهم يوم مركز المعتقدات الخرافية، لعله يوم عيد لديانة «الآنمية»[14].

3 - الممارسات السحرية خلال أيام الأسبوع

قبل الخوض في هذه المسألة، لعله من المفيد أن نعود بإيجاز إلى تعريف السحر الذي نال من الاهتمام ما لا يسعه هذا الحيز. فالسحر، حسب مجمع اللغة العربية هو «كل أمر يخفى سببه ويتخيل على غيرِ حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع»، أما في لسان العرب، فإنّ «أصل السحر صرف الشيء عن حقيقته».

أفرد عبد الرحمن بن خلدون في مقدمته الشهيرة فصلاً للحديث عن «علوم السحر والطلسمات التي يعرّفها بأنها «علوم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر، إما بغير معين أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر والثاني هو الطلسمات».

والملاحظ أن مصطلح الطلسم، ذو الأصل اليوناني، الذي يعني كل ما هو غامض ومبهم من الألغاز والأحاجي، قد فقد من أهميته في اللغة العربية المعاصرة، بعد أن كان رائجا على عهد ابن خلدون وذلك لفائدة مصطلح السحر الذي اتسع استعماله، ليستأثر بكل المعاني المرتبطة

---

(14) J.Desparmet, *ibid.*, p. 65.

بالممارسات الخفية، وبخلاف لغة الضاد، تعرِف اللغات اللاتينية، ومنها الفرنسية، ثراء ملحوظا من حيث المصطلحات المرتبطة بالموضوع نذكر منها: La démonologie le satanisme, la sorcellerie, la magie على أن المصطلحين الأول والثاني أكثر تداولا في اللغة الفرنسية.

وLa magie في المعجم الفرنسي لعلم الاجتماع، ((عملية تستهدف العمل ضد قوانين الطبيعة بواسطة وسائل خفية تفترض وجود قوى خارقة وحالة من العالم»، بينما يعرف المعجم نفسه La sorcellerie بأنها هي «القدرة على إيذاء الآخرين من خلال عمل روحاني».

ومن كل هذه التجديدات الاصطلاحية، نستطيع القول أنّ السحر ممارسة تستخدم عناصر خفية أو مادية بهدف التأثير في الواقع لبلوغ غرض محدد، فتحدد القوى المؤثرة وكذا الغاية المرجوة (شر أو نفع)، هذا ما يذهب بنا إلى الحديث عن التصنيفات المتخصصة لأنواع السحر.

أ - حقيقة السحر

في تاريخ الفكر الإسلامي، أنكر المعتزلة وجود السحر، بل وكفروا كل من يؤمن بوجوده، وهو موقف يعارض ما نص عليه القرآن الكريم من وجود للسحر، وما نص عليه الشرع الإسلامي من وجوب قتل المتعاطين له، لما فيه من شرك بالله، ومضرة للمجتمع.

ويؤكد ابن خلدون، من جهته، أن «وجود السحر لا مرية فيه بين العقلاء»، لكنه يميز بين الساحر وصاحب المعجزة، ويضع الفرق بينهما «فرق ما بين الخير والشر في نهاية الطرفين».

ومن أغرب الطرائف عن خوارق السحرة، ما ذكره العلامة المغاربي عن صنف منهم، كان معروفا في عهده بالمغرب يسمون «البعاجين» وكانوا يبتزون الفلاحين بتهديدهم بالسحر.

يؤكد ابن خلدون أنه شاهد من هؤلاء «المنتحلين للسحر وعمله من يشير إلى بطون الغنم كذلك في مراعيها بالبعج، فإذا أمعاؤها ساقطة من

بطونها إلى الأرض (...) يرهب بذلك أهلها ليعطوه من فضلها وهم مشترون بذلك في الغاية خوفا على أنفسهم من الحكام...»، ويشدد العلامة في التأكيد على أنه لقي «منهم جماعة وشاهدت من أفعالهم هذه بذلك، وأخبروني أن لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك الروحانيات والجن والكواكب...»[15] وغريب أن يصدر مثل هذا التأكيد عن مفكر تقدم على عصره.

وعكس ابن خلدون، يبدو الحسن الوزان أكثر إدراكا لحقائق بعض السحرة، خصوصا منهم أولئك الذين يمارسون صرع الجن، فبعد أن يعرض (وصف إفريقيا) للكثير من ممارسات السحرة التي كانت منتشرة على نطاق واسع في مغرب العصور الوسطى، يستنتج هذا الرحالة أن «السحرة يعتبرون أنفسهم قادرين تماما على إنقاذ من اعتراهم مس من الشيطان، لسبب واحد هو أنهم يوفقون أحيانا في ذلك، وإذا أخفقوا زعموا أن الشيطان كافر أو أن الأمر يتعلق بروح سماوية...»[16] فنجاح مهمة الساحر، في فهم ليون الإفريقي، لا يعدو أن يكون محض صدفة، وإذا لم تتحقق مزاعمه، لجأ الساحر إلى مسوغات تتخفى وراء الدين تجنبا للإحراج.

أما العلوم الإنسانية المعاصرة، فإنها تربط السحر بالأساطير، وبالماضي السحيق، وعهود الآلهة والأبطال، وتربطه كذلك بجذور الإنسان الأولى وبدايات الثقافة القبلية، ولذلك انصبت اهتمامات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلماء النفس منذ القرن التاسع عشر على دراسة نشوء وتطور المعتقدات السحرية في المجتمعات البدائية، واهتم بعض الأوروبيين منهم بمجتمعات الشمال الإفريقي، ومن أبرزهم نذكر عالم الاجتماع الفنلندي وسترمارك، والفرنسيين: مارسيل موس، إدموند دوتيه، ج هربر،

---

(15) ابن خلدون، مرجع سابق، ص 323.

(16) Jean Léon l'Africain, *Description de l'Afrique: tierce partie du monde*. Vol 3, Nouvelle édition annotée par Ch. Schefer, Paris: Leroux, 1898, p. 109.

لاوست، وأيضا الطبيب إميل موشون وهناك أيضا إميل درمنغن، وغيرهم.

بالنسبة لعالمي الاجتماعي والأنثروبولوجيا أوبير وموس، يشكل السحر «مجالا للرغبة» فهو قبل كل شيء، وفي الأصل رد فعل جماعي أنتجه خيال العشيرة، فالرغبات التي حددت نشوء السحر كانت قبل كل شيء رغبات جماعية: رغبة في الحصول على الطرائد أو المطر، أو حرارة الشمس، إلخ.

ولا يخفي إدموند دوتيه، وهو من أبرز دارسي السحر في المجتمعات المغاربية، تأثره بأفكار أوبير ومارسيل موس، فيخلص من دراسته العميقة لعلاقة السحر بالدين في شمال إفريقيا، إلى أن السحر هو مجرد موضعة للرغبة (المراد تحقيقها)، يقترن بالرغبة في إثارة هذه الظاهرة الطبيعية أو تلك[17].

وسنرى لاحقا، أن أغلب وصفات السحر تقوم على طقوس، هي في الحقيقة تقليد للغايات المراد بلوغها... كأن يذهب الشخص الذي (يهدرو فيه) ينم فيه الآخرون إلى «العيساوي»، فيطلب منه قطع رأس أفعى حية، وفي الوقت الذي يتساقط الرأس، يصرخ: «كما تقطع رأس الأفعى، تنقطع رؤوس العديان» (أي: مثلما سقط رأس الأفعى، تسقط رؤوس الأعداء) ثم يحمله إلى منزله ليضعه في مكان كل عين منه خرزة، وفي فمها الفلفل الأحمر الحار، وهو يقول: «نغمض عينين العديان ونغلق فم العديان» (أغلق عيون الأعداء وأغلق أفواه الأعداء) إلى آخر الوصفة، وتعتبر الأفعى في هذا المثال نموذج يشخص الشر وقطع رأسها ينقل الرغبة في قطع رؤوس الأعداء (الهدارين) النمامين (الفعلية أو الرمزية) ويشخصها، وكذلك الأمر بالنسبة لإغلاق عينيها وفمها.

وإذا تأملنا أشكال الممارسات السحرية المنتشرة، وجدنا أنها تنقسم بشكل عام، إلى نوعين رئيسيين هما: السحر العلاجي وقراءة الطالع، وتدخل ضمن النوع الأول أغلب الممارسات السحرية، لاعتقاد العامة في

---

(17) إدمون دوتي، مرجع سابق، ص78.

أن كل ما يلحق بها من شر، سواء كان مرضا عضويا (عقم، حمى...) أو نفسيا (جنون، صرع...) من أعمال السحر العدواني، وليست وليدة ظروف ذاتية أو اجتماعية معنوية عادية إنما هذا تصور المرض على هذا النحو ميزة ثقافية أساسية في الفضاء الثقافي ألمغاربي.

تعود الأهمية التي يحتلها السحر العلاجي وقراءة الطالع إلى أن المرض والشك هما أشد وأقسى أسباب القلق الشخصي والاجتماعي، الذي يفسر الكثرة العددية لـ «الشوافات» (العرافات) والفقهاء المعالجين.

وأما شروط الممارسة السحرية، حسب ليفي ستراوس[18]، فإنها تتهيكل حول اعتقاد ثلاثي: الاعتقاد في سند إيديولوجي للمجموعة التي ينتمي إليها الفاعل، واعتقاد الفاعل في نجاعة الطقس الذي يمارسه، وإيمان الساحر بنجاعة تقنياته.

أما السند الأيديولوجي، قد يكون ضريح ولي، أو يكون هو الطالب نفسه، فالسحر لا وجود له إلا إذا توفر شرط الإيمان بوجوده من قبل الممارس، والاعتقاد في نجاعة الطقوس، أي حين يعتقد في نجاعة وصدق الممارسة السحرية كلا من الساحر والزبون. يسمى هذا الإذعان في المنطوق الشعبي «النية» أي الاعتقاد الصادق في أن حركة ما، أو كلمة ما، أو مادة معدنية، أو نباتية أو حيوانية، إذا استعملت بطريقة ما، تنتج تأثيرا سحريا معينا. و«النية» هي تلك الإرادة المضمرة أو المعبر عنها في كسب مصلحة أو تفادي شر، ويتم التعبير عنها من خلال ممارسة طقس سحري، من دون أن يطرح، لا الطالب ولا زبونه، السؤال المحرج: كيف ولماذا نفعل هذا لكي يحصل كذا؟ وهي بهذا المعنى شرط أساسي لنجاح الممارسة السحرية في تحقيق الهدف، حيث أن الممارس إذا لم يقم بالطقس السحري «من نيته» كما يقال، فإن ذلك يؤدي إلى بطلان مفعوله، إنها إذن نوع من التسليم.

---

(18) C. Levi-Strauss, *op. cit.*

ذلك ما يلخصه القول الدارج الذي يكرره الطلبة، مثل لازمة «النية بالنية والحاجة مقضية» أي أن النية المتبادلة بين الطالب والزبون شرط لتحقيق الغرض.

وإلى شرط توافر النية، يضاف شرط السرية. وإن كانت المعتقدات السحرية جماعية، فإن ممارستها تتم بشكل فردي، مادام السحر في حقيقته شخصنة لرغبة فردية يبتغي الممارس حصولها من خلال الطقس السحري، الذي ينبغي ممارسته في الخفاء كشرط أساسي لصحته، كما لاحظ ذلك كل من أوبير ومارسيل موس.

ومن الشروط أيضا، اختيار الوقت المناسب لكل عملية سحرية كما سنفصل ذلك. يقول البوني في «الأصول والضوابط المحكمة: «واعلم أن الكواكب السيارة السبعة لكل واحد منها وفق منسوب إليه (...) وفق تأثير يظهر منه بحسب تأثير الكوكب...»[19] فالكواكب السيارة، حسب السحرة، تؤثر في المخلوقات، ويختلف نوع ودرجة تأثير كل واحد منها حسب موقعه في الفضاء، ولذلك يترصد الطلبه السحرة حلول «منزلة» كوكب حسب جدول «المنازل» المعروف لديهم، للقيام بالعمل السحري الذي يتوافق مع تأثير الكوكب، فالقمر مثلا، له منزلتين تناسب كل واحدة منهما نوعا من الممارسات السحرية: فالنصف الأول من الشهر القمري يناسب الأعمال السحرية الخيرة، بينما النصف الثاني منه مناسب لأعمال الشر، بل إن التأثير السحري يختلف حسب أوقات اليوم الواحد، فهناك سحر يصلح للنهار، وآخر لليل. كما يشترط في بعض الطقوس السحرية أن تقام في مكان معين: الحمام، أو البحر، أو المقبرة، وغيرها... كما يعتبر احترام تراتبية الطقوس شرطا أساسيا، إذ ينجم عن عدم احترام عناصر الطقس السحري أو الإخلال بها، بطلانه، أو حدوث تأثير عكسي.

وللمواد التي تدخل في إعداد الوصفات السحرية أهمية يمكن تمييزها

(19) البوني، مرجع سابق، ص 543.

بحسب أصولها إلى مواد حيوانية: حشرات، جلود وقرون وأطراف بعض الحيوانات وكذا دماؤها، وغير ذلك؛ ومواد معدنية: بخور، صفائح فضة، رصاص، حديد، نحاس؛ ومواد نباتية: بخور، جذور ولحاف بعض الأشجار، أزهار وغيرها؛ ومستحضرات خاصة، كماء غسيل الميت، ودم الإنسان (الحيض، دم المغدور)، الثوب المستعمل بعد الجماع، شعر وأظافر من يراد سحره، ... ويتم توليف هذه العناصر والشروط وفق قواعد معقدة وغامضة لإنتاج عدد كبير من الوصفات، والطقوس السحرية، لتحقيق أي غرض يخطر على البال.

وأما عن الطقس والوصفة، فيمكن تعريف الطقس بأنه مجموعة أفعال متكررة غالبا ما تكون احتفالية، وشفوية، الإيمانية بشحنة رمزية قوية، تتأسس على الاعتقاد في قوة الأشخاص المؤثرة أو للقوى المقدسة التي يحاول القائم على الطقس الاتصال بها، للحصول على تأثير محدد .وعليه ينبغي اعتبار الطقس: كمتوالية زمنية من الأفعال، ومجموعة من الأدوار تلعب في نوع من المسرحية المؤسسة، ونسق غائي للقيم، ووسائل رمزية مرتبة لبلوغ أهداف معينة، ونسق للتواصل.

أما الوصفة، فتعني تفصيل المواد والظروف والطقوس التي تدخل في تحضير العملية السحرية، وتتضمن عناصر وطقوس يُحدث تفاعلها السحرية- حسب المعتقد- في تحقيق الغرض، فهناك طقوس يدوية كتابة الأسماء على قطع ورقية- تعليقها في الهواء وعلى الرأس- إعداد الحناء وتخصيب اليد بها)، وطقوس شفوية (قراءة الأسماء)، تضاف جميعها إلى العناصر المأثرة الأخرى (البخور...) لإحداث نتيجة ما.

لكن كيف تمارس الوصفات والطقوس تأثيرها السحري على الواقع الملموس؟

في الاعتقاد في وجود الجن، وفي قدرته الخارقة على التأثير في عالم العناصر المحسوسة، ولذلك فإن الطقس السحري «يولد الجن» بتعبير دوتي، وبمعنى أدق، من خلال التأثير على الجني الذي يوكل إليه توزيع

الأدوار في عالم الخفاء، وإمكانية التدخل لتحقيق رغبة الممارس الساحر، وتتأطر تلك الرغبة دائما داخل ثنائية إبطال مفعول الشر وجلب الخير: إبطال «العكس: وجلب عريس للعانس، أو شفاء المريض، وغيرها من الأغراض»[20]. فلكل غرض «خادم» تتطلب استمالته القيام بطقوس معينة، بشروط معينة، لذا تحفل مصنفات السحر الأساسية بأسماء وصفات «خدام» كل حرف من الأحرف، وكل يوم من أيام الأسبوع، وكل كوكب وهكذا.

وأنواع السحر عديدة، في هذا الصدد يمكن القول بأن التصنيفات الثنائية للسحر طغت على غيرها من التصنيفات الأخرى، رغم من صعوبة تصنيف كل الممارسات السحرية التي تزخر بها الأرض، لصعوبة حصرها كلية، ومن أشهر تلك التصنيفات الثنائية، نذكر: السحر الدفاعي والسحر العدواني، السحر الأبيض والسحر الأسود، سحر العامة وسحر الخاصة، السحر التشاكلي والسحر الاتصالي.

يرتبط السحر الدفاعي والسحر العدواني بطبيعة الأغراض المرجوة، وبموقع كوكب القمر الذي يلعب دورا حاسما في إنجاح أو إفشال العملية السحرية. فالسحر الدفاعي لا ينجح إلا خلال النصف الثاني من الشهر القمري، يلجأ إليه المصابون بالعين الشريرة والمشتكون من لعنة سوء الحظ، كالمرأة المجهضة (دون رغبة)، العانس، والعاشق المهجور، والفاشل في أعماله، وغيره.

أما السحر العدواني، فيختص بأغراض الحب والهجر، والمصائب، والموت، لا ينجح إلا خلال النصف الثاني من الشهر القمري، لأنه في أعمال السحر التي تستهدف الانتقام والحقد، إذ يقال: «كما غاب القمر، يغيب فلان».

كما يعتبر تصنيف السحر إلى أبيض وأسود أشهر التصنيفات الثنائية على الإطلاق، فالسحر الأبيض يجلب منافع للفرد والمجتمع، دون إلحاق

---

(20) ادمون دوتي، مرجع سابق، ص123.

الأذى بشخص أو تعارض مع أعراف المجتمع، وهناك إجماع العلماء على أن أهم نوعين من السحر الأبيض، في كل أنحاء العالم هما السحر الخاص بالتنبؤ بالمستقبل أو التنبؤ بالغيب، والسحر الخاص بالمداواة.

وهدف السحر الأسود تحقيق مصلحة شخصية، مضر بالغير، أهم أشكاله سحر الانتقام.

ويعتبر **السحر التشاكلي والسحر الاتصالي** فرعان من السحر التواددي القائم على قانون التوادد، يفترضان إمكانية تأثير الأشياء على بعضها البعض عن طريق نوع من التعاطف الخفي.

يقوم السحر التشاكلي (أو سحر المحاكاة) على مبدأ التشابه أي الشبيه ينتج الشبيه، ومن أبرز الأمثلة عنه، ما يقوم به كثير من الناس من محاولة إلحاق الأذى أو الدمار بأعدائهم عن طريق إيذاء صورهم أو تدميرها. بينما يقوم السحر الاتصالي على فكرة أن الأشياء المتصلة- حتى بعد أن ينفصل تماما أحدها عن الآخر- تظل في علاقة تعاطف، بحيث أن ما يطرأ على أحدها يؤثر على الآخر بالضرورة تأثيرا مباشرا، ومثال عن هذا النوع من السحر، تلك الخرافة الشائعة في العالم كله، والتي تجعل الإنسان يحاذر من وقوع أجزاء من جسمه كالشعر والأظافر والمشيمة وحبل السرة وغيرها، في يد إنسان آخر قد يستغلها في أعمال سحرية ضده، بحيث تجعله خاضعا لإرادته مهما بعدت المسافة بينهما.

نعرض في شأن **سحر الخاصة والسحر الشعبي** رأي الباحث المصري محمد الجوهري. يتطلب الأول معرفة خاصة بعلوم وتقنيات السحر، ويدور في إطار حلقة ضيقة من الطلبه السحرة، أما النوع الثاني فهو سحر العامة المتداول على نطاق واسع لبساطة وصفاته وسهولة تنفيذها[21]. ذلك ما يوضحه المثال التالي ذلك: عندما يتأخر قدوم طلب زواج لشابة، تنصحها

---

(21) محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، الجزء الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1983 .

قريبتها بضرورة التبخير بحرباء تقتنيها من العشاب (بائع مستحضرات السحر) الذي يؤكد لها أنها حرباء عذراء (تاتة عويتقة). ترمي الفتاة العانس بتلك الحرباء حية في النار، ثم تعرض جسدها الواقف للدخان المتصاعد منها، الذي تمنحه المعتقدات خاصية إبطال «العكس»، وهذا العمل نموذج من نماذج السحر الشعبي. لكن لا يجدي التبخير نفعا. تقبل الشابة إذن على طالب مختص، فيؤول لها الأمر، زاعما أن في القضية جنيا مسلطا عليها بواسطة جدول أو خَدمة كما يقال، ويفرض عليها شروطا باهظة لإبطال السحر المعمول لها، وهذا النموذج الثاني وهو ما يسميه الجوهري بالسحر الرسمي.

وقد وجدنا تصنيفات أخرى تعتمد على بعض خصائص العمليات السحرية، نذكر منها السحر الإنسي والسحر الجني، تختلف في طبيعة الساحر والمادة المستعملة التي تكون إنسية أو جنية غير ظاهرة؛ كما يصنف السحر إلى الهوائي المتنقل بتحرك الريح والسحر المائي الذي يرمى في البحار والأنهار والآبار والمجاري المائية. ومن السحر ما هو ناري إذ يوضع قرب موقد النيران وما هو ترابي يدفن في المقابر والطرقات، وغيرها. ومن السحر المأكول والمشروب والمشموم، وإن كان هذا التصنيف تكرار لما سبق، ومنه المعقود وهو كل ما يمكن عقده والنفث فيه[22].

يمكن أيضا تصنيف السحر حسب الأيام المخصصة له، نذكر منها :

سحر الأحد أو سحر الجنس: تعتبر قضايا الحب والزواج وما يرتبط بها من مشاكل من أهم الأغراض التي تدخل في اختصاص الطالب والممارسة السحرية، فحسب المعتقد الشعبي، يعتبر الحب الشديد أو الكراهية بين الرجل والمرأة نتيجة عمل سحر التي لا علاج لها إلا بالتي كانت هي الداء، ولذلك يقدم السحر حلولا في شكل وصفات، لكل امرأة

(22) جريدة اقرأ، العدد 33، من 7 إلى 13 جمادى الأولى 1428ه (24 إلى 30 مايو 2007).

تود الإيقاع برجل في هواها، والعكس أيضا، أو التخلص من هوى مؤرق وشاق، وغيرها من الأغراض.

يدعى الجن الذي يتحكم في الأحد «بركان» وسمي «لمذهب» في علاقة مع معدن الذهب، والشمس حسب مبدأ أن العمليات السحرية يجب أن تستعمل المعادن المناسبة للأفلاك.

يمتاز السحر الرجالي بانسجام أكبر في تناسب الأوقات لاعتماده إلى حد ما أدبيات متميزة، لكن في ما يسمى، في المنطوق العامي، «علم النساء» فإن الأسباب التي تحكم الاختيار غير واضحة، لهن حس خاص في اختيار الوقت، تستلهم ذلك من التقاليد ولكنّ الاختراع مقبول إذا اقتضت لضرورة ذلك.

في المنطوق الشعبي، ينطق الأحد «الحَد» (بفتح الحاء وتسكين الدال) والجمع حدود، ومعناه النهاية. له معنيان، يشير الأول إلى يوم الأسبوع والثاني إلى حد أو نهاية، من بين الأمثال عن ذلك نذكر «نهار الحد ما يبقى حد» يقال في شأن حوادث تقع في هذا اليوم الأحد. يولد هذا التلاعب بكلمات (تطابق المخرج واختلاف المعنى) التعدد المعنوي يولد مبدءا طقوسيا في سحر النساء. ويوم الأحد مخصص للقيام «بالحديدة» لمداواة الطفل المعوجة رجليه، حيث تستعمل قطعة حديدية في رسم سوار على قبضتي يدي المريض ذلك أن كلمة الحديدة مصدرها حد ويوم الأحد يصبح اليوم النهائي. ولاستئصال «ضر» يلقي المصاب شيئا علق به سحر في حد من حدود حقل، خارج القرية أو المدينة. ولكن يمتاز السبت كونه اليوم الأخير في الأسبوع اليهودي بالمهام نفسها. ويبقى الأحد جامعا للعمليات السحرية المتصلة بالتكاثر، والمسائل المتعلقة بالأمومة.

وفي ما يتعلق بهذا الشأن، سنهتم هنا بثلاثة أغراض هي: التجليب، والكره، والربيط ومنه ما يتعلق بمنع العملية التكاثرية والضرر بالأعضاء التناسلية.

فالغرض من التجليب استرجاع الزوج أو العشيق. وأثناء القيام بالعملية يقال

المغرب ودنت (أدنت) على «فلان ولد فلانة»

بالوحش والغمة

من وحشي بكى

من وحشي شكى

من وحشي طرطق السلاسل وجا

يسمى هذا السجع «دعوة الشمس»، وهو طقس سحري تقوم به المرأة التي غاب عنها زوجها (أو الحبيب) أو هجرها بداعي السفر، وتفصيله كما يلي: في وقت المغيب، توقد المرأة نارا في المَجْمَر (بتسكين الجيم) فترمي بعض التبخيرة وتقف قبل المشرق ملوحة بمنديل استعمل أثناء الجماع «الشَرويطة» تتلو دعوة الشمس.

تظهر قوة هذا الطقس متجلية في القوة السحرية للكلمات المنظومة في شكل سجع، إيمانا بأنّ الشمس تنقل في المغيب أمنية المرأة في أن يكسر زوجها القيود المعنوية والحقيقية التي تمنعه من وصالها، كي يلبي نداء شوقه إليها!

والحقيقة أن الكثير من طقوس دعوة «الزوج» الغائب تتضمن سجعا يُتلى بشكل طقوسي، حيث يوجه كلام الدعوة إما لقوى الطبيعة القادرة على التأثير المباشر أو غير المباشر على الحبيب الغائب، أو لقوى فوق طبيعية، أو إلى المواد المستعملة خلال الطقس (البخور، مثلا).

ومن النماذج التي يمكن ملاحظتها نذكر: تأخذ المرأة التبخيرة التي من ضمنها الشيح وترميها في المَجمَر ناره موقد وهي تردد: «الشيح يا الشيح؛ الناس تقول ليك الشيح؛ وأنا نقول الطالب المليح اطلع للسما وصيح؛ جيب «فلان» عند فلانة بنت فلانة».

ولنفس الغرض تلقي الزوجة البخور في نار المجمر وهي تقول: «صيفطت لك (أرسلت لك) ميات (مئة) جنية وجنية؛ ثلاثة يهود؛ وثلاثة نصارى؛ وثلاثة من حانوت الجزارة؛ يكتفوك بالحبال المثنية ويجيبوك لبين يدي».

تأخذ المرأة مجموعة من المواد وترميها تباعا مرددة «بخرت بالحرمل باش يجي يتحرمل؛ بخرت بالزعتر باش يجي يتعثر؛ بخرت بفليو باش يجي في يومو (في يومه)؛ العرعار يا لعرعار

يا اللي ما يخلّي عار؛ الناس يقولو العرعار؛ وأنا نقول بالهدهد اللي يمحي ما كتبوه الطلبة جيب ليا «فلان» ولد فلانة».

إن للكلام المسجوع والموزون قيمة سحرية كامنة في إيقاعاته التي تناسب طبيعة الطقوس السحرية، ولذلك نجده حاضرا بكثرة في طقوس السحر لدى شعوب العالم، في هذا الصدد يشير إدموند دوتي، إلى أنّ الشعوب العربية القديمة كانت تخص الكلام الموزون بقدرات تأثيرية تتعدى الكائن البشري إلى ما سواه من عناصر وقوى الطبيعة الأخرى، حتى أصبح الشاعر ينعت بأنه ساحر والشعر بأنه سحر[23]، من هنا نستنتج أن طقوس دعوة الحبيب الشفوية تقوم على قوة الكلمات السحرية، أكثر من اعتمادها على العناصر الأخرى «البخور، طلوع أو غروب الشمس». التي تعتبر عناصر سحرية مكملة فقط.

نذكر فيما يلي بعض الممارسات التي من شأنها توليد الحب في قلب رجل أو امرأة، حب صعب المنال لظروف اجتماعية معينة. يمكن ادراجها في ما يسمى بسحر القوس:

في أعلى باب الغرفة في البيوت القديمة (خاصة في الأحياء العتيقة للمدينة وكذلك الأحواز) يوجد مكان يسمى عشا يشكّله القوس، هو موضع

(23) ادمون دوتي، مرجع سابق، ص 135.

الطقوس المتعلقة بالجن المنزلي حيث تقدم لهم القرابين.

تقف العاشقة ليلة الأحد تحت القوس بعد تنظيف المكان وتقول سبع مرات:

قوسي يا لعابس (العبوس) - يالي كنت أخضر من بعد أرجعت يابس

اشحال (كم) دخّلت من عرائس - واشحال خرجت من فرايس(الجثث).

أتجيب لي سعدي - ولو كان في البحر غايس.

سعدي بين السعود - أيجيني والناس رقود

اللي (الذي) من سعدي يسعاني - من الأحرار وإلا من العبيد.

بعدها تخلد للنوم ممتنعة عن الكلام لأنها باستدعاء «دوك الناس» دخلت في «ضمانتهم» وإلا عرضت نفسها للقمع.

وكذلك ليلة الأحد، تبخر البيت[24]. وتقول مائة مرة ما يلي:

سلمنا عليك بالزعتر - الناس يسموك الزعتر وأنا نسميك المختتر.

يا النايض في الكدر الأحمر - فات عليك السبع بزهيره - وفات عليك الديب بأنيابه

وفات عليك النبي بعلاماته - تحوَّم أمحبت فلان كما يحوم الطير على اباته (مبيته)

يحضّر ليلا البوبال الأبيض ويحرق البرنجوف فقط، وعلى التي تريد الاستفادة من هذه العملية أن تقول سرا:

بــــورنـــــجـــــوف يـــا بـــــورنـــــجـــوف

ســـلامـــي عـــلـــيـــك يـــا بـــرنـــجـــوف

(24) التبخار آو التبخيرة خليط من المواد يستعمل في إحداث دخان توقد نار في «المجمر» أو «البوجوال» وهو وعاء من طين كان يستعمل في التدفئة والطبخ قبل انتشار استعمال الغاز.

الـنـاس يـقـولـوا لـك بـورنـجـوف
وأنـا نـقـولـك الـجـن الـمـخـطـوف
تـخـطـف لـي عـقـل ولـد فـلانـة
بـيـن الـريـة (الـرئـة) والـجـوف
أو مـا يـجـي لـي غـيـر يـحـوف
كـمـا حـاف الـجـمـل عـلـى الـشـرشـوف
أو كـمـا يـحـوم الـحـمـام عـلـى لـرفـوف
أو كـمـا يـتـمـشـى الـحـنـش فـي الـسـقـوف

ويحنحن علي كما تحنحن النعجة على الخروف يجي يجري في غير غرضه والناس تشوف[25]

لإيقاظ حب في قلب رجل، يبحث عن شاب، البكر، ويسمى المزوار[26] لشراء «طجين» من طين من باب دكان يقتبل المشرق. ينبغي عدم مناقشة مسألة السعر[27] («التشطار»). فيملأ هذا الطجين بفلفل أحمر مسحوق ويمزج بأكبر قدر ممكن من الملح، ومن حين إلى آخر تكرر المرأة التي تريد الاستفادة من هذه العملية المقولة الآتية: «بملحي ملحتك وبفلفلي حرفتك جيب لي فلان ولد فلانة في ذا اليوم وإلا في ذا الليلة وإلا كسرتك».

ولكسب حب امرأة يؤخذ من شعرها، ويوضع في تميمة، «ورقة كتب عليها تعزيم» ثم تعلق في غصن شجرة، وكلما داعبت الريح تلك التميمة إلا وخفق معها قلب المطلوبة لهوى عاشقها!

---

(25) Desparmet, *op. cit.*, p.92.

(26) كانت الكلمة تدل على أعيان القبائل الذين يحضرون في القصور الملكية وتدل اليوم على أول مولود في العائلة بعكس آخرهم وهو «المازوزي». كما تشير كلمة المازوزي لبعض الغلاة الزراعية التي تأخر نضجها في الفصل، وأما التي تنضج في بداية الفصل فتسمى البكرية.

(27) هذا الاحتياط ساري المفعول كذلك في شراء الكفن.

من الوصفات الأخرى المتداولة لأجل إعادة الدفء إلى علاقة امرأة بزوجها أو عشيقها: أن تفرغ المرأة العسل على رأسها من حيث يتدلى خيطا رقيقا نازلا من الجبهة إلى الذقن، وتتلقفه عند الذقن لتجمعه بعد ذلك في ملعقة وتحك طرف لسانها بورقة من شجرة التين إلى أن يسيل منه دم، ثم تأخذ منه بضع قطرات تغمس فيها سبع حبات من الملح، ثم تخلط كل ذلك بالعسل وتضيف إليها قليلا من التراب المأخوذ من اثر رجله اليمنى لثلاث خطوات خطاها الرجل المطلوب ويمزج الكل ثم يقدم له في الأكل من دون أن يعلم شيئا، بالطبع، فإنه سيهيم بها حبا.

ومن يريد ود امرأة لا تبادله ذلك، عليه الحصول على شعرة من رأسها ليضعها في تمرة بعد إفرغها من نواتها، ثم يدفنها في مكان معزول، فإن المرأة «أو الرجل» سيشتعل رغبة في اللقاء!

ولإشعال نار المحبة في قلب امرأة «المرأة المسكينة دائما» يأخذ طالبها أظافر هدهد وأظافره ويحرقها ثم يسقيها من الرماد المخلوط بسائل، وبذلك لن تصبر عليه. وكذلك الأمر إذا غسل الرجل قدميه وسقى امرأته من ذلك الماء، فإنها تحبه حبا شديدا!

والواضح مما سلف أن المعتقدات السحرية تعكس بأمانة النظرة الدونية التي تحظى بها المرأة في المجتمع، فهي دوما الطريدة التي تلاحقها سهام هوى الرجال وليس العكس، وإذا ما أرادت المرأة أن تثبت حب الزوج أو العشيق، فإن عليها- حسب المعتقد الشعبي- أن تحمل تميمة تتضمن شفة أنثى الضربان، فطالما حملتها معها ظل المطلوب مرتبطا بها!

ولما كانت المشاعر تقوم على جدلية فلا بد في الحديث عن سحر الحب من حديث على سحر الكره أو سحر التفريق الذي يندرج ضمن وصفات السحر الأسود التي تروم إلحاق الأذى بالغير، غالبا شريكين في علاقة زواج أو حب أو أعمال، للاستفراد بأحدهما.

ومن ذلك نذكر: «يؤخذ التراب من تحت القدم اليمنى للزوج» في

الحالة التي يتعلق فيها الأمر بزوجين، وتتلى عليه أسماء زعماء الجان الأربعة، سبعمائة مرة، مع تلاوة «يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فاعتبروا يا أولي الألباب».

وإذا كان القصد إبغاض الرجل للمرأة، فإن الأمر ليس أسهل في زعم السحرة من أخذ شعر المرأة وتبخير إناء ماء لم يسبق استعماله، ثم يملأ بالماء ويسقى منه الرجل دون علم بالعملية شيئا؛ أبغض تلك المرأة بشدة!

قد يكون التفريق عملا ظالما -في نظر المجتمع- حين يكون بين رجل وزوجته، ولكنه يصبح مشروعا، حين يستهدف قطع علاقة زنا بين عشيقين، وقد يكون خلق الغيرة بينهما بداية لزرع بذور الشقاق، ولذلك يكفي أن تسقى المرأة عصارة مرارة ذئب بالعسل، فتشتعل غيرة!

يمكن تعريف هذا النوع السحري على أنه توليد إحساس بالكراهية حيال شخص معين، خاصة الزوج أو الزوجة ويقصد به التفريق بين الأشخاص، يستعمل خاصة عندما تستشعر الزوجة بأنّ زوجها يخونها.

يروي القرآن قصة هاروت وماروت ﴿وَٱتَّبَعُوا۟ مَا تَتْلُوا۟ ٱلشَّيَٰطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا۟ يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِۦ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِۦ ۚ وَمَا هُم بِضَآرِّينَ بِهِۦ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا۟ لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا۟ بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا۟ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102].

أمران مهمان يمكن استنتاجهما من الآية الكريمة: أولهما أن من بين أغراض السحر التفريق بين المرء وزوجه وفي ذلك مضرة على المستوى الشخصي ولكن الخطر أكبر من الناحية الاجتماعية، وثانيهما أن السحر يخضع لعملية تعليمية[28].

---

(28) انظر قصة موسى وفرعون في القصص القرآني.

ومن العمليات المراد بها محاربة شغوف الزوج بامرأة أخرى نذكر:

تأتي المرأة بالحنتيت فتجعله في عقدة، في الليل تقرب هذه العقدة من فمها وتقول:

الحنتيت يا سيد الحنتيت سلامي عليك يا الحنتيت

يا فراق الأحباب والخوات (الإخوة) أتتفرق فلان بن فلان من فلانة

كما يفترق الميت مع البيت،

أتفرقهم واحد للشرق واحد للغرب يوم السبت مسبوت وليلة الحد سِحري مثبوت

ثم تخبئ العقدة. فتتحول المرأة المعشوقة في عين الرجل الذي يقع تحت هذا السحر في صورة الغولة، كما يروي.

كما يمكن أن تقتني المرأة قطعة من أنف خنزير وكذلك فأر كبير تذبحه، يوضع فوقهما مسحوق من مادتين تدعى نكير وتنكير يتم شراءها يوم الأحد من دكان مقتبل المشرق، ويضاف إلى ذلك المربوت الحر. ويوضع الكل في قماش ثم يدفن عند عتبة بيت الزوجين المراد تفريقهما ليتخطياه ويقال أثناء ذلك:

خزنت خنفورة الحلوف أفلان ولد آفلان ما يروح لبيته ما يطوف

تمامه بمخ الفار هو يعمل بيناتهم الهم ويدير العار

يقال عن شخص يطيع كثيرا زوجته أنه كالي (بمعنى قد أكل) مخ الضبع أو مضبوع أو كالي مخ الفأر.

حسب لاوست، تتقاسم شعوب الشرق الأوسط والشعوب المغاربية إيمانا بقوة الضبع السحرية، وربما كان أكله جيف الحيوان سببا في ما الصق به من قدرات عجيبة على التأثير في البشر بمجرد لمسهم لأي جزء من جسمه لدرجة أنه يفقدهم عقولهم، ولذلك يقال أن المرأة الراغبة في الانتقام من زوجها، أو في ضمان خضوعه لها، تخلط أجزاء من مخ

الضبع مع الأكل، ويحدث كبد الضبع نفس المفعول، كما تستعمل الأجزاء الأخرى من جسمه كالجلد واللسان وحتى البراز والبول في إعداد تمائم لحماية الخيل، وإخراس نباح الكلاب وزيادة الزبدة في «الشكوة»[29].

وحسب بعض الأقوال، فإن وضع قليل من مخ الضبع فوق رأس الرجل يؤدي به إلى الجنون، أما إعطاؤه له مع الأكل فينتج الموت الفوري، وهناك وصفة غريبة تجمع بين الخصائص السحرية المزعومة لكل من مخ الضبع ولسان الحمار، حيث كتب نقلا عن مصادره يقول: لكي تهيمن المرأة على زوجها، تهيئ واحدا من الفصوص السبعة لمخ الضبع مع بعض التوابل... ثم تضعه في كيس صغير تحمله، وفي الوقت نفسه، تطعم زوجها لسان حمار تم جزه من الحيوان وهو لا يزال بعد حيا، فتصبح حينئذ سيدة البيت، إذ سيرتعد الزوج أمامها مثلما يرتعد الحمار أمام الضبع.

ومما تقدم نستنتج أنّ الحيوانات لها أدوار في الممارسات السحرية، دماؤها ولحومها. كما تدخل العناصر الأخرى ذات الأصل الحيواني ضمن المواد اللازمة في عديد الوصفات السحرية: جلودها، أطرافها، أمخاخها، عظامها، مخالبها، أو أحشاؤها، بل وفضلاتها.

إن الكثير من دكاكين العشاب أو الباعة على الأرصفة التي تبيع مستحضرات السحر من حيوانات محنطة (طيور، قوارض، زواحف، وغيرها)، تتدلى من السلال حيوانات أخرى تطلب حية (سلاحف صغيرة، قنافذ، حرابي وغيرها)، ويؤكد ذلك من دون شك دور الحيوانات في المعتقدات السحرية، على أن المعروض منها لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً فقط من العالم الغريب الشائع للحيوانات المنذورة لأغرب الوصفات.

من أهم العناصر الحيوانية المعروفة، نذكر: شحم القنفذ، عظام وجلد الحنش، وجلد السبع والثعلب والغزال والذئب، والقنفذ والغزال،

---

(29) Emile Laoust, *Noces Berbères*, Edisud, Paris, 1993, p. 147.

خصية الذئب، قشرة الأفعى ورأسها، عين الهدهد وريشه ودمه، دم الخفاش، دم الغراب، دم الثعلب، الحرباء وبيضها، السلحفاة، البوم، مرارة الغراب، ، بعر الماعز ومرارته، روث الحمار، بول الكبش وبول البغلة، وسخ أذن الحمار، دم الأرنب وكعبه وقلبه، بيض، بيض النمل، مخ الديك الأبيض والأسود، مخ الحصان، مخ الحمار ولسانه، مخالب الدجاج، حوافر الدواب، البق، الذباب، الفئران وغيرها.

إن الاعتقاد في وجود خصائص سحرية لدى الحيوانات قديم، ومن المعتقدات الشائعة أن صوت البوم نذير شؤم، وأن هذا الطائر الليلي الذي يفضل العيش في الخرائب، إذا حلق أو وقف فوق ملابس الرضيع، حين عرضها لتجف، يصيب الطفل بمرض.

أما الكبش سيد القطيع الذي قدسه البربر، تدور حوله، يوم عيد الأضحى، طقوس تحركها معتقدات سحرية. تشرب «الشوفات»، تلك النسوة اللائي يمتلكن «بركة» كشف أسرار الغيب، كثيراً من دم الكبش الحار، لأنه يقوي لديهن القدرة على قراءة الغيب، كما يجفف ويستعمل في التبخيرة، أو في وصفات سحرية أخرى لتملك قلب الرجل. كما تسمح القوة السحرية المضاعفة لدم أضحية العيد، لبعض العرافين بالتنبؤ بأحداث السنة المفرحة أو المفجعة وذلك بحسب شكل الدم، وبعض التفاصيل الثانوية الأخرى التي يمتلكون وحدهم أسرارها، كما يكشف عظم كتف الكبش أحداث السنة التي تمتد من العيد إلى العيد الموالي، وبعد قراءة «أسرار الكتف» كما تسمى، يتم الاحتفاظ بذلك العظم السحري إلى غاية عاشوراء، حيث يتم التخلص من «سحره» بدفنه.

وإن قل انتشار هذه الطقوس السحرية، هناك عادة ترتبط بمعتقدات سحرية لا تزال قائمة تتمثل في تعليق مرارة كبش العيد على حائط بالبيت لتبقى هناك حتى استبدالها بمرارة جديدة. ومفاد المعتقد الذي يؤسس هذه العادة، أن المرارة تركز كل مرارة الحياة، كما تحمي طرفي الأزواج من الخصام، فتجذب إليها مرارة المشاكل الحميمة في البيوت.

ويحتل الدجاج موقعاً متفرداً في صدارة الحيوانات المستعملة في تحقيق أغراض سحرية، خاصة الديك الذي يعلن عن فرار شياطين الليل في الضحى.

لذلك ربما كان أكل الديكة أحسن طريقة لكي يصبح الرجل فقيها شهيرا، أعني أنّ التغذية على هذا الطائر أو جزء منه (خاصة الرأس) يفترض فيها أن تمنح الإنسان الخصائص العجيبة للديكة، وبالمثل يحظى الدجاج، بشكل أعم (ذو الريش الأبيض أو الأسود أو الأحمر بشكل خاص) بمميزات تجعله يستعمل في أعراض متنوعة.

تحظى الحيوانات المائية بقدر كبير من الأهمية في المعتقد السحري لعيشها في الماء، لذا يسود اعتقاد في قدرة الجن على الحلول في بعضها.

ومن الزواحف، تستعمل الحرباء في وصفات إبطال مفعول السحر الأسود، بينما يستخدم بيضها في إعداد وصفات «التوكال» التي تعطى في الأكل، للغير بغرض القتل البطيء، وأيضاً للعانس (التبخيرة بالعرعار و«تاتة عويتقة»)

وبالحشرات إن كان المراد تفريق العائلة كلية، فممارسة أخرى حيث «يجلب من خارج الحي أو القرية من أمام حُفر النمل التراب الذي يخرجه من غاره وكذلك غبار يؤخذ من أثار قدم يهودي، فيمزج الكل للحصول على عجينة ويختار يوم الأحد ليبعثر هذا التراب في البيت مع القول: دريت (أو تَرّيت معناه بعثرت) لكم تراب النمل ما يكون في هذا الدار غير الصداع والهم»[30].

يقال عن طفل ثرثار وصعب «تقول كالي تراب النمل»، ذلك أنّ المعتقد الشعبي يولي النّمل اعتبارا إيجابيا فهو يجلب الخير والرزق عندما يدخل غذاؤه إلى البيوت، وسلبيا إذا ما أخرج منه طعاما.

---

(30) Desparmet, *op. cit.*, p.93.

في يوم التصديرة، حيث تعرض العروس على النساء الأجنبيات عن العائلة في عرض ترتدي فيه كل الملابس التي جلبتها معها (تسمى الشهرة) وخلال مراحل الاحتفال توّكل لامرأة السهر على عدم رمي تراب النمل أو أشياء من هذا القبيل. تبرِز هذه العملية السحرية الذهنية التماثلية التي ترى في طبيعة تراب النمل انعدام التماسك.

هذا مثال وصفة عن سحر التبطيل: تشتري عذراء من دكان بابه شرقي تبخيرة تسمى التبطيل وفضلات الذئب وتكرر العبارات:

أخــزنــتــلــك الــتــبــطــيــل حــتــى حــاجــة مــا تــفــيــد

وأخزنتلك أوسخ الذيب ألي يخطب فلانة بنت فلانة أيهيب

تضع المواد في عقدة تدفن في عتبة بيت الضحية التي يراد النيل منها. يسمى هذا الكره كذلك تقاف يوجه غالبا للشابات البكر والنساء. ولإبطال مفعوله يجب على المسحورة الذهاب إلى شاطئ البحر فتحفر الرمل الذي تحت قدميها بكيفية يمكن للموج ملأ الحفرة ماءا. ثم تشرب الماء من موجات مختلفة وتبلل جسمها سبع مرات. عند انتهاء العملية، تذهب المرأة عند «القزانة» أو «الشوافة» فتتنبأ لها عن طريق «ضرب الخفيف»[31]: حيث يتصلب الرصاص المذاب بسرعة في الماء فيتخذ أشكالا متعددة تأولها الكزانة.

أما **الربيـط** فيتعلق الأمر بإيقاف خصوبة متعبة، محرجة أو خطيرة، يختار يوم الأحد للأفعال «الديمغرافية» حسب العارفات المحترفات .و من العمليات سحرية المراد بها الربيـط نذكر:

ربيط الولادة، الهدف منه إيقاف خصوبة المرأة. تجري هذه العملية في السطح فيؤخذ «قرص المغزل»[32] ويعرض طيلة الليل لضوء النجوم

(31) انظر فصل الكهانة.

(32) أداة تقليدية تتكون من قرص من الفلين يخترق مركزَه عود رقيق من شجر الزيتون وتستعمل في غزل الصوف.

وذلك من يوم السبت مساءا إلى غاية يوم الأحد صباحا. عند طلوع الشمس، تأخذه المرأة وتضعه على عينها اليسرى والرأس مطأطأ فتذكر ما تراه من خلال ثقب القرص وتقول:

ولادتي وولادة فلان إلى ربطت ماشي العدة إلى حسبت.

قد من شيء حسبته قد من سنة ما نولد شي.

يشترى، من دكان بابه شرقي، مرآة صغيرة بغطاء، توكل هذه المهمة لشاب «مزوار أمه». تأخذ المستفيدة من العملية قطعة حرير أحمر متقايسة مع طولها وتبلل الخيط بدم الحيض فتأخذه والمرآة في يديها اقفة على عتبة غرفة بابها شرقي ثم تعقد الخيط قائلة : «ماشي الحرير ألي عقدت ولادتي وولادة رَجالي (زوجي) ألي ربطت».

يكون عدد العقد بنفس عدد السنوات المراد التوقف فيها عن الولادة، وتدخل خيط الحرير في غطاء المرآة وتضع الكل في ثقب في حائط بالبيت. وإن أرادت استرجاع قدراتها، يجب عليها أن تحل العقد قائلة عكس ما كررته من قبل، وإذا قررت عدم الإنجاب نهائيا ترمي بالمرآة بعيدا حتى لا تتمكن من العثور عليها من جديد وعلى أن لا تلتفت عندما ترميها.

- يطبخ في الطاجين عدد من البيض بعدد السنوات التي تريد المرأة الامتناع فيها عن الحمل، على أن تمارس هذه العملية أثناء النفاس. عند انتهاء المدة تأكل النفيسة البيض، وتعاد القشور في الطاجين الذي يتم غلقه وإخفاؤه في مكان معين من البيت مع القول:

«ماشي الطجين ألي خزنت

ولادتي وولادة راجلي ألي ربطت».

إذا أرادت الحمل من جديد عليها إخراج الطجين وطهي نفس عدد البيض وأكله.

وعلى المرأة في النفاس التي تريد الامتناع عن الحمل شرب من دم النفاس يوم الأحد مع القول:

ماشي دمي ألي شربت ولادتي وولادة راجلي ألي ربطت.

شربتها يوم الحد ما نزيد نولد حد.

هذه الممارسة معروفة، حيث يقال عن امرأة عاقر «كلات أولادها في كرشها» وهي كذلك من عبارات الشتم المتداولة في المناوشات بين النساء «يا التيناشه، يا اللي كليتي أولادك في كرشك».

وعلى المرأة التي تريد الإقلاع نهائيا عن الحمل استعمال «الربيط على الحبة». حيث يطهى الشعير على ظهر الطاجين ثم تقطر عليه سبع قطرات من دم حيض بتعصير ثوب داخلي. تجلس مقابلة بغلة فتقدّم لها حبات الشعير على ركبَتيها أو كما يقال «توكلها من حجرها» ويعتقد أنّ هذا العمل يحدث عقم نهائي.

كما يسرق من امرأة عاقر «القفال»[33]، فأما التي تريد الامتناع عن الولادة أو منع امرأة أخرى عن المهمة نفسها لعداوة بينهما فتغمس «القفال» في دم حيض، ثم تعقد القفال، بعد غلق باب غرفتها. عند الانتهاء تفتح الباب وتشكل عقدة جديدة ثم تغلق الباب الخ. على ان يكون عدد العقد كبير إن أرادت العقم النهائي، وإذا كان غير ذلك يكون عدد العقد بعدد السنين التي تريد الامتناع فيها عن الحمل. وعند غلق الباب تقول :

ماشي القفال ألي عقدت ضنايتي وضناية راجلي ألي ربطت.

ربطتها يوم الحد ما نولد مع حد.

وإذا كانت إرادتها نهائية فعليها برمي القماش في حد (تخوم ويسمى ايضا القمير) أرض، وهي عائدة، وعلى أن لا تلتفت إلى الوراء. وإن

---

(33) قطعة قماش مبللة يحاط بها الإناء الذي يستعمل للطهي بالبخار أو تحضير الطعام ويسمى هذا الإناء «الكسكاس»، يمنع البخار من التسرب في مكان التقاء القدر والكسكاس.

أرادت استرجاع ملكتها، تقوم بعكس العملية وتقول:

ماشي القفال ألي حليت   ضنايتي وضناية راجلي ألي حليت.

يقول قائل أن هذه العمليات لم يعد ما يسوغ وجودها بظهور حبوب منع الحمل وكذا وسائل أخرى. تعبر الحالات المذكورة أعلاه عن إرادة شخصية لتوقيف العملية التكاثرية، مقابل ذلك فإن الربيط وسيلة سحرية يعتقد أنها قادرة على تعطيل العملية التكاثرية وستعمل في الثأر من شخص ما.

سمعنا على لسان بعض الشباب أنهم يهابون الربيط، والوقوع تحت عملية سحرية تمنعهم من الجماع، خاصة ليلة الزفاف، فذلك يعتبر مدعاة للأقاويل والأحاديث، إذ العريس الذي لا يستطيع خرق بكرة العروس ليلة الدخلة يحال على «الطالب» ليفك عنه الربيط.

هناك طريقتان شائعتان تستعمل في ربيط الرجال، طريقة القفل حيث ينادى على الشخص فإذا التفت أغلق القفل، وفي الثانية فتوضع إبرة في بول الشخص الذي يراد ربطه. وفي كلتا الحالتين يحال «المربوط» على الطالب ليفك عنه العمل السحري.

نستخلص مما سبق أن هذه الممارسات تقدم نمطا موحدا مكونا من نفس العناصر يمكننا تسميتها ثوابت هي: أنها تمثل مادي للقدرات التكاثرية عند المرأة (خيط حرير، شعر، طاجين، بيض، شعير، الخ)؛ وتصوير يقلد فعل يوقف هذا الرمز (عقده، تكسير، تحميص، دفن، تخلص في مكان بعيد)؛ ومنطوق مفاده أنّ الفعل الممارس يصور الغرض، ويقين بسلامة التنفيذ، ومن حول ذلك حرس على توفير مجموعة من الظروف، على درجة كبيرة من الإتقان تؤدي التأثيرات الروحية المعترف بها له.

- حالة المشاركين: العزوبة، عقم المرأة التي أعطت القفال،عقم البغلة

- المكان: في حد أرض - في بيت مفتوح مقتبل المشرق

- الوقت: أثناء الحيض - أثناء النفاس - انتظار يوم معين (الأحد)

تبدي العناصر السحرية التوددية التي نراها في هذه الخرافات مقاومة شديدة.

وهذه ممارسة تسمى «تجرية الدم»، لا تهدف كسابقتها إلى تعطيل الخصوبة لكن إلى استحالة الجماع، وهي ممارسة انتقامية الهدف منها إيذاء العضو التناسلي النسوي. لقد منع الإسلام جماع المرأة الحائض أو النافس حتى انقطاع النزيف، على اعتبار المرأة في هذه الحالة غير طهور. فالقصد من عملية تجريت الدم بعث نزيف يمنع المرأة من حياة جنسية عادية.

عندما تريد امرأة الانتقام من مخاصمتها، في يوم أحد، تستقدم سلحفاة لتستنزفها من الرقبة، فتلفها في ثياب داخلية للمرأة التي تريد إيذاءها، ثم تضع الطرد في مكان معين من خارج حدود المدينة قائلة «إذا بريت يا الفكرون ورجعت تتمشى حتى فلانة بنت فلانة تنوض من فرشها تتمشى». فتقع الضحية طريحة الفراش.

يفرق إلياس شاوش مراد في أطروحته حول فن الحوفي بين «التراتيل السحرية التي تسمى الحريقات وبين القريات (من القراءة) وهي إعادة استظهار بعض الأقوال الغامضة أو آيات قرآنية أو جزء منها أو صلوات خاصة. أما الأولى فتستعمل خلال القيام بأعمال سحرية مثل التبخيرة. تكون هذه العملية عامة مساءا ابتداءً من غروب الشمس. وأما الثانية فتكمن في الخصوصيات السحرية للكلمات خاصّة إذا ذكر أسم الشخص المراد النيل منه، الذي يلصق بالقراية»[34].

أما في الممارسات السحرية في يوم الاثنين، يسمى صاحب اليوم «البوحريق» أو «مورا ابن الحارت» ويقال أنه الاسم القديم لإبليس، ويقال أنه ابن إبليس، فهو إذن من الشياطين لا من الجن.

---

(34) Yelles Chaouch, *op cit*, p 171.

ويخص المعتقد الشعبي الاثنين بعدد من العمليات السحرية... حيث يستخدم الطالب الساحر جنيا. يتم فيه استنزال الجن في المرآة لاستشارتهم، وإدخال المريض في حالة شبه غيبوبة لمعرفة الداء الذي به، وعلى لسانه يستنطق الجن الذين يتم إجبارهم على تفسير الحالة بذكر الأسباب التي أدت إلى المرض. تسمى العملية الأولى آحاد والثانية استنزال والثالثة صرع[35]. تختص التقاليد المكتوبة بهذه الألفاظ والتي نفصلها على النحو التالي:

والآحـاد، فيتمثل في إدخال الجن في خدمة الطالب عن طريق قراءات تكون غالبا آيات قرآنية. سمعت أثناء نقاش حول الموضوع من أستاذ يقطن مدينة الحنايا أنه لما يكون الهدف من هذا الاتحاد سلبي يطلب الجن من الطالب أن يرتل الآيات القرآنية مقلوبة أو أن يكتبها بمادة نجسة وحسب المعتقد فإن هذه الطريقة تمكن «الطالب» من سياق الأخبار عن أحوال زبائنه وأسرارهم لإفادتهم بها وبالتالي البرهنة على قدراته. يكون البحث في موضوع الشخص الذي يراد به الأذى وهوية المتعدي وأين وضعت المادة السحرية، الخ، وتكون الإجابة غالبا بالإشارة إلى شخص من الأقارب أو من الجيران.

أما الاستنزال فسنتطرق إليه في باب الكهانة أو «القزانة» ومعناه الإطلاع على الأمور الغيبية، لكننا سنهتم هنا بالصرع لأنها عملية أكثر انتشارا عند «الطلبه» من سابقتيها، ومرد ذلك إلى أنّ عقلانية عملية الآحاد والاستنزال تضعف لأنها أقل مقاومة للفكر النقدي، وتطابقها مع الواقع أشبه ما يكون على شكل روايات وخوارق ألف ليلة وليلة. تستمد عملية الصرع أهميتها وفعاليتها من كونها نسق يعتمد على التجربة حيث تتدخل أطراف عديدة:

للصرع معنيان: يدل الأول على فعل تقوم به الأرواح والجن يسمى

---

(35) ابن الحجاج نقلا عن ج.ديارمي في المرجع نفسه، ص99.

«ضربة» تصيب شخصا معينا (كحادثة أو كعقاب له) تدخله في حالة مرضية جسدية لاختلال في الوظائف، أما المعنى الثاني فيقصد به إدخال المريض من طرف «الطالب» في حالة شبه غيبوبة حتى يمكنه استنطاق الجن على لسان المريض.

الطلبة أشخاص ذوي تكوين، وحديثنا هنا ليس عن «الطلبه» المشعوذين ولكن قصدنا هو الأشخاص الذين بدءوا مسيرتهم بحفظ القرآن خاصة «الطلبة المسافرون»[36] فالكثير منهم يتحول إلى السحر أو على الأقل إلى كتابة التمائم والطلاسم لما تدره هذه العملية من ربح. وتكوينهم يمكّنهم من مطالعة الأدبيات المتداولة في أوساطهم. وسنفرد لهذه العملية التحفيظية بترتيباتها المادية والبيداغوجية والنسق المكون لعملية الصرع فصلا كاملا (الفصل الرابع).

ومما جعل الاثنين يمتاز بهذه الخصوصيات نذكر ما يلي:

يعتبر الاثنين يوم بركة ويرجع ذلك إلى مصادفة أحداث من السُّنة النبوية الشريفة كصيامه صلى الله عليه وسلم ليوم الاثنين، يوم هجرته إلى المدينة، ووفاته، وبدء نزول الوحي.

يعتبر الاثنين يوم بركة وسعد. يقول ابن الحجاج «إنه يوم قمر... كوكب خير في التنجيم تناب ساعته كل شيء، تدار تحت إشرافه الأعمال بسرعة، كما أن ساعته مناسبة للبحث في العلوم وللصيد... وسر خيره يكمن أساس في المبدأ الذي يمتاز به: الرطوبة»[37].

تعفِّن الرطوبة الأجسام أو الجوامد وتنمّي البذور، وتبعث الحياة، إنها مبعث الخصوبة، لذا ينسب الاثنين للقمر، كوكب الخصوبة، وهو كذلك بالنسبة لسحر الرجال وسحر النساء يوم وفرة، ونجاح وسعادة، يوم حمل وشغف وحب، ولعل ذلك ما يفسر شغف الشعراء والمغنيين بالقمر.

---

(36) انظر الفصل الخامس.

(37) المرجع نفسه ص274-275.

عند بعض الفلاحين: يستحسن البدأ في الحرث والبدر غرس الأشجار يوم الاثنين. وهو يوم مناسب للأعمال السحرية التي تهدف إلى زيادة المحاصيل وجعلها لا تنضب.

في هذا المجال يعمد «الطلبه» إلى كتابة الحروز المناسبة التي يستنسخونها من كتبهم، مع قليل من التغيير في تفاصيلها وهذا نموذج منها «تأخذ ألف حبة شعير، في الصباح الباكر ليلة الاثنين أو الجمعة». تقول ثلاث مرات على كل حبة الأسماء الحسنى «الفتاح، الرزاق» تجمع الكل في جلد ذئب تربطه بخيط من آلة نسج ثم تبخر العقدة بالند الأسود (نبات يستعمل في التبخيرة) ثم ترميه فوق الغلة (المحصول). يأخذ منه يوميا قدْرا للاستهلاك لكن يمنع الدخول إلى المخزن أو ما يسمى «غرفة العولة» على الأطفال والنساء أو شخص آخر، ولا يباع ولا يقرض منه. ويكون الهدف من التحريم الأخير اجتناب التلاقي مع عمل مضاد.

والاثنين لا يتمتع فقط بالبركة، إذ في معناه الأوّل الذي سبق، هو قوة إعادة الإنتاج ومضاعفته: يتضمن هذا المعنى التصور المشتق، الذي يعبِّر عن تأثير يخلق رفاهية عامة. إنه يوم مناسب للبدء في بناء منزل، أو الدخول أول مرة إلى بيت جديد، ويشترك الاثنين في ذلك مع الأربعاء والجمعة لأسباب أخرى. ويعتقد أن العمل الطويل المنطلق فيه يوم الاثنين ينتهي بخير. ويومه يؤخذ الطفل إلى الكتاتيب القرآنية أول مرة، وينصح به كذلك في التجارة والسفر. وليلته مع ليلة الجمعة ليلتا جماع، تسما ليلتا السنة.

ومن الأخبار التي يتداولها كبار السن أنه قديما، لم تكن المرأة تتجمل إلا في هاتين الليلتين وتقدم لزوجها الطعام المفضل وهو «الطْعام» ويسمى أيضا «الكسكسى» أو «المعاش»، ولذا كان الأقارب يمتنعون عن الزيارة أو طلب الضيافة، وكان ذلك علامة من علامات الاحترام والتربية الحسنة. ويعتقد أن الحمل في إحدى ليلتي السنة يولد طفلا فائق الجمال، حميد الخصال، فكان الحفاظ على هذه الزمنية وسيلة للحصول على ذرية صالحة.

ينزعج الحياء من الأسرار المتعلقة بهذا المجال ويعتبر كفضوليات غير لائقة حيث لا نجد صدى للأحاسيس التي يثيرها في الممارسات السحرية.

اختيار الاثنين (أو بداية الجمعة) من شروط أوقات العمليات السحرية المتعلقة بالحب، نسائية كانت أم رجالية. يتحكم الاثنين في جزء كبير منها تتعلق بالحياة الجنسية لتوليد الرغبة لدى امرأة. ليلته، يرمى في فراشها تراب النمل الملتقط من سبعة جحور، ولنفس الغرض يعلق تراب ملتقط على آثارها، الكل معقود بشعرها في شجرة أمام باب بيتها. ويوم البدر، يكتب الحرز الذي يجلب لحامله مودة الجميع، رجالا ونساء، ويستعمل لتزويج فتاة بدأت «تشرف» أي تكبر في السن، ولتثبيت امرأة طلقت مرارا[38] ولإثارة الخصوبة عند امرأة عاقر، وإيقاض الجنين «النائم في بطنها». تعني أسماء القمر أسماء ملكها، يقومون غالبا بوظائف شبيهة، تكون استمالتهم في هذا اليوم وخارجه لإثارة مشاعر الحب، وتمكين موعد. وأسماء الجن المتحكمين في الكره والنفور، رغم اختلاف أسماءهم جذريًا عن أسماء القمر، تطلق عليهم أسماء القمر المقلوبة...مكتوبة باليد اليسرى بقلم من عود الدفلة يغمس في الزفت، فيفرقون الأحباب. فمسألة الشعور والأحاسيس وطيدة الارتباط في هذه المعتقدات بالكوكب الموكل ليوم الاثنين. وعليه يعتبر القمر آلهة الحب، وإن كان هذا الاسم من جنس مذكر إلا أنّه أصبح في العامية «القمرة» من جنس المؤنث.

يذكّر القمر خاصة في الحريقات المتعلقة بسحر الحب[39] والممارسة الأكثر شيوعا تسمى «سحور المحبة بنزول القمر» تتمثل في إنزال القمر في صحن -حسب المعتقد- على يد ساحرة متمكنة. تضع في «وسط الدار» أو «الحوش» قبل أن يضيئه القمر، «المجمر» أو «النافخ» المتأججة ناره وترمي فيه تارة حبات الفلفل الأحمر (وتسمى الزريعة)، وتارة أخرى بعض حبات

(38) يقال عنها بالعبارة الشعبية «يتبدلوا عليها اليدين».

(39) M.Y.Chaouch, *op cit.*, p 190.

تفاح الجن (القصبر). ثم تجلس وتضع قصعة[40] بين رجليها، يكون قعرها مغطى بالماء يشكّل مرآة، وتقول بعض الجمل الغريبة وعيناها إلى السماء، فيميل الماء أولا إلى الزرقة، ثم تدريجيا يضيء القمر قعر الإناء عندما يتجه إلى الداخل وعندها يكون القمر في قبضتها، فتطلب الفاعلة ما تريد سبع مرات مرددة هذه العبارات:

أعلى سلامتك يا القمر يا القمري يا ألي تضوي على البر والبحر

يا الي تضوي على الميت في القبر.

تشعل محبة فلانة بنت فلانة في قلب فلان ولد فلان كما يشعل هذا العقار

من ذلك، نستنتج أولا أن الشخص الذي يراد الوصول إليه في العمليات السحرية يشار إليه باسمه أولا ثم باسم أمه لأنّ الاسم في المعتقدات عامة مرتبط أشد الارتباط بالشخصية التي تحمله، إنه يحتوي على شيء من روحه ويكون الاسم مطابقا للديانة حيث يسهل التفريق بين الأسماء المسلمة والأسماء المسيحية والأسماء العبرية. واعتناق الإسلام يبدأ بتغيير الاسم. وبالتالي يمكن القول أنها إعادة خلق جديد أو ولادة جديدة. والأمر نفسه عند العودة من الحج، تتغير التسمية ويكتسب يكتسب الشخص اسمًا جديدًا: الحاج أو الحاجة. والأهم في هذا الصدد هو التناقض البادي بين التسمية في الظروف العادية والتسمية في العملية السحرية: في الظروف العادية، يعرف الشخص بالسلالة الأبوية ولكن الأهم في الظرف الثاني هي السلالة عن طريق الأم ولم نجد تفسيرا لهذه الظاهرة إلا القول بأن هذا احتياط يدخل في باب تأمين نجاعة العملية السحرية لأن التأكد الكلي لا يكون إلا عن طريق الأم كما نعرف. تجدر الإشارة هنا إلى

(40) القصعة :إناء منزلي يصنع من خشب الجوز وهو عبارة عن فراغ يحفر في قطعة من جدع شجرة الجوز.شكله دائري وحجمه متفاوت.استعماله الأساسي يكمن في تحضير العجين. القصعة لا زالت تؤدي المهمة نفسها ولكنها اليوم تصنع من الألمنيوم.

وجود عدة أولياء في الغرب الجزائري، يحملون أسماء أمهاتهم أو مرضعاتهم من أمثال سيدي محمد بن عودة، سيدي بن مرزوقة، سيدي عبد القادر ابن قسادة، سيدي أحمد بن صفية، ولعل ذكر السلالة من الأم هو تقليد ديني يأخذ أصله من تسمية المسيح عليه السلام، وانتقل هذا التقليد إلى الممارسات السحرية.

والاستنتاج الثاني هو اقتران اسم القمر بالقمري وهو حمام يذكر في الحريقات، وهذا ما يذكر بالآلهة القمرية القديمة عند القرطاجيين.

وهذه عملية أخرى نذكرها في السياق نفسه: في ليلة القمر (ليلة الزهرة وهي ليلة الجمعة)، يهيمن الطابع العاطفي حين يعم الصمت، تخرج المرأة العاشقة إلى ساحة البيت، وتفتح الفورانة[41] التي تحركها موجهة نظرها إلى السماء مرددة بصوت ضعيف سبع مرات: «يا النجوم نعرفكم كاملين من تحت وتحتكم، أنا نترجاكم، فلان ولد فلانة ما يرقد حتى يحسبكم بهاد (بهذه) الفرانة نطمكم (أجمعكم)، عند رأسه يطير نعاسه، عند رجليه تديروا مني «قمرة» في عينيه، قدام جنبه تديروا حبي في قلبه» بعد ذلك تغمس «الفرانة» في الماء ثم يعصر القماش، وعندها تردد سبع مرات: «نشرتك على السلك[42]. جيب فلان ولد فلان في الحين»، تنظر إلى الماء يتساقط قطرات على الأرض ثم يجف؛ فمثلما تتساقط القطرات فتتغلغل في الأرض، كذلك يتمكن الحب من قلب الرجل.

أما الموكل على الممارسات السحرية في يوم الثلاثاء، هو لحمر، أو «بلحمر»، المرتبط زحل، ومعدنه الحديد بالنسبة للبعض، الذي يحمر تحت تأثير الصدأ والنحاس عند آخرين. يقال عن إنسان ناجح في أعماله فلان

---

(41) الفورانة: لعل الكلمة تعريبا للكلمة الفرنسية foulard هي قطعة قماش تغطي بها النساء وحتى الفتيات الرأس لتدفئته أو حتى يبقى الشعر نظيفا وتستعمله العجائز لتعصيب الرأس أو ما يسمى «العكسة».

(42) السلك: هو الخيط الحديدي الذي يمد في وسط الدار -الحوش- يستعمل «للنشير» أي لعرض الثياب لأشعة الشمس.

يخدِّم عبد النار، وينتمي عبد النار هذا لجماعة لحمر، الذي لا تعرف له أهمية في الممارسات عكس ما يوجد في تقاليد «الطلبه» السحرة.

يستعان «ببلحمر» في الحصول على امتيازات من كبار الشخصيات، حيث يساعد على مناظرتهم، يربط الألسنة المعادية ويضمن مودة الجميع. ويؤدي إلى تلك الغيبوبة المسماة «الصرع»، حينها يمكن حسب المعتقد الشعبي، استنطاق الجن الذي يسكن المريض. ويوم الثلاثاء، بالنسبة للحمر، عند ساعته الأولى تكون عملية الاستنزال ممكنة.

يستعمل عند الطلبه في «الكشف عن الكنوز ويسمى «شق الأرض» وذلك لاظهار الموانع الروحية، أي الجن الموكل بحراسة الأشياء المخزونة المسماة «التربيع على الكنوز». وكان المنجمون يلقبون زحل بالنحس الصغير ويربطون مع فعله «الشجاعة، والقتل، والعنف، والنصر. وفي تقاليد السحرة، يمكن ترويض واستعمال التأثير الدموي لزحل القديم في الطب. ورغم تلاشي نشاطه ووحشيته، يبقى الإله القديم للحرب موكل دائما على كل ما يتصل بالمجازر والتدمير»[43]. ربما لذلك قيل أنّ أحسن يوم لفصد الدم يوم الثلاثاء، لأنه يوم إراقة الدماء.

وهو يوم مناسب لعقدة الإبرة، حيث يأخذ «الطالب» خيطا حريريا أحمر، يعقده سبع مرات ويقول عند كل عقدة العبارات التالية: «عقدتك يا فلان بن فلانة وعقدت منك ثلاث مئة عرق وستة وستين عرقا، والعرق ألي بين عينيك واصل بين فخديك ما ينحل حتى يلج الجمل في سم الخياط ما يحلك إنس ولا أنسية ولا جان ولا جنية، غير ألي عقدك هو يحلك بيده فما استطاعوا أن يظهروه وما استطاعوا له نقبا، عقدت شهوتك التي بين عينيك عقدتك عقدة يا فلان بن فلانة بحق لحمر وخدامه وعياله وجنوده». ثم يضع الخيط على الطريق حتى تتخطاه الضحية ثم يدخله في صدفة

---

(43) J. Desparmet *Revue Africaine* N°61, 1920 p 2267.

حلزون طويل، ثم يغلقها بقليل من الشمع ويدفنها في قبر قديم، يقال «قبر منسي» وتكرار ما ذكرنا من قبل.

لإرجاع الرغبة الجنسية للمسحور، تطبخ له يوم الثلاثاء بيضة، يكتب عليها لوح سحري مناجاة للجن، أوعلى سبع بيضات، يكتب على المح آيات تتعلق بيوم البعث أو إبطال مفعول السحر من طرف موسى عليه السلام في سورة الأعراف، أو قدرة لله على بعث الموتى.

وليلة الثلاثاء مناسبة لعمل سحري يسمى التمريض أو تدمير الظالم حيث تؤخذ حفنة من تراب على أثر القدم الأيسر لمن يراد تعذيبه، ثم تعجن بحليب بقرة سوداء تحلب يوم الأربعاء. في الاثنين الموالي، تكون العجينة قد جفت، وعند الغروب تكتب آيات متعلقة بعذاب المذنب. والتقارب واضح بين هذه الممارسة وقصة البقرة الصفراء في سورة البقرة، والتي بها أظهر الله القاتل لبني إسرائيل.

ويضيف ديبارمي في استعراض هذه الوصفة بالقول «إن كانت الكتابة بدم السلحفاة ستكون خطوات الضحية كخطواتها، وإذا كانت بدم كلب، سيمشي الشخص على أربعة أرجل، وإذا كتبت بدم آدمي، تموت الضحية بعد حين. أما الحبر فيصنع بحرق شعر العدو المراد سحره أو إذلاله ويخلط بالرماد والماء فيدفع بالضحية إلى نزع ثيابها على الطريق، والممارسة نفسها ممكنة بعظام الحيوان الأليف حيث يتم في الليلة نفسها سحر الشخص بوخز ابر في ظهر ضفدعة لكنها عملية خطيرة» على الممارس انطلاقا من الاعتقاد بأنه غالبا ما يتشكل الجن في صورة هذا الحيوان ومن الصعب التعرف عليه. وعدد الإبر المستعملة تسع وأربعون، أي مربع العدد سبعة. ويقال أثناء العملية: «ما يخلاصش الضر من فلان ولد فلان حتى يخلاص الضر من هذه الجرانة».

فإذا أضفنا للعناصر المذكورة أعلاه استعمال الكتابة، والأسماء الغريبة للجن، آية قرآنية أكثر أو أقل تناسبا مع الوضع، واختيار يوم

الثلاثاء كيوم مناسب فإننا نشكل من هذه العناصر نسق الممارسة المختصة بالسحر الرجالي، إذ لا تبرز هذه العناصر في سحر النساء ولكن تظهر بعض العلاقات مع لحمر في الخرافات، منها أنّ اللون الأحمر لا يليق بالعرائس لأنه يثير، حسب المعتقدات، الجن الذي يختطف العروس.

أما الممارسات السحرية في يوم الأربعاء، فغالبا ما تدور حولها تصورات نذكر منها ما يلي:

يقال عن طفل صعب الميراس: «يقول للجن أهبط وإلا نطلع لك».يقال عن ليلة الأربعاء ليلة سخونة، كما يوجد شهر سخون وهو شهر شعبان كون الجان يستعد للحبس السنوي أثناء شهر رمضان. يجري «الطالب»، عندما يُقصد لكتابات، حسابات ويأمر بذبح طير من لون معين ويقول أن المرض أصاب الضحية في مكان بقربه الماء، ذلك عمل الطالب اليقاش (ساحر). عندما يسأل عن سر مرض امرأة، يرد تارة بأنها تخاصمن قرب مكان به ماء، وتارة في مكان فيه رماد لكن دائما مساء يوم الثلاثاء، وذلك اعتقاد يتقاسمه مع زبائنه.

يوكل السحر الرجالي كما يمارسه «الطلبه» على تسيير الأربعاء جان يسمى «بركان» اليهودي. ولونه الأزرق، وكوكبه عطارد، ومعدنه الزئبق، خفيف وفضي، عجيب، صلب وسائل، ثقيل ومتطاير، مضغوط والتقاطه مستحيل ويسمى «الهراب»، إنه رمز اقتراحي للخيال الشعبي وتحول الأرواح المخيب، فالأربعاء هو أساسا يوم نزول الجن بين البشر.

لإخراج الجن يوم الأربعاء يجب وضع جدول على رأس المريض وترتيل نص، وشمعة مشتعلة أمامه، فيحس الشيطان بأنه يحترق بفعل هذه التراتيل فيغادر المكان. كما يِستعمل جدول يوم الأربعاء لربط الألسنة المعادية، وجلب مودة العظماء، وقبول طلب زواج.

وكذلك، ولكن في اتجاه معاكس، لتفريق حبيبين، حيث يقوم بكتابة جدول الأربعاء، ويحاط بنص مناسب حيث يدرج أسماء العاشقين مع

أسماء أمهاتهما ثم تنطلق التبخيرة بشعر كلب، أو قط أسود أو فأر، ينزع من بين ألعينين ويضاف إليها البوبال، الثوم، والكبريت. يردد النص أربعين مرة. لعل اختيار هذا العدد راجع لأصل الكلمة أربع مثل أربعاء. ثم يدفن الطلسم المحضر، فتنشأ بين العاشقين اللذين يمران عليه عداوة، فلا تقوم علاقة محبة جديدة بينهما ما لم يبطل مفعول الطلسم.

الأربعاء يوم خير أو يوم نحس، ويقال سبب ذلك أن الله أنزل فيه عقابه على فرعون، وعاد وتمود يوم الأربعاء.

ويعتقد أن الماء الذي يستعمله تلاميذة الكتاتيب القرآنية لغسل ألواحهم يوم الأربعاء، له خصائص عجيبة ويسقى منه الشخص المحتضر. وذلك كما يقال «معاونة» في سكرات الموت.كما يعتقد أنه يوم «لنكباس»، يولد إحساسا بضيق أو كما يقال» ضيقة»، حيث يكون الجو متعِبا والتنفس كما يقال «يضيق خاطر أبن آدم»، يوم انعدام الحركة والعمل ويقال «الخدمة فيه تقبله».

ومن التابوهات المتعلقة بيوم الأربعاء: الخصومة بين النساء، وينبغي للرجل الحذر مما يقول، لأنه يسمى كذلك ساعة ناقصة؛ والامتناع عن ضرب الطفل لكونه في هذا اليوم تحت حماية هذه القوى وكل مخالف «ينضرب» كما يقال؛ ولا تُأد فيه الزيارة[44]. والجماع، حتى الشرعيّ منه، منبوذ إذ يصيب المخالف وهن جنسي، ويكون المولود من هذه العلاقة «مسبوبا» أو «مملوكا». تلك عقوبات لا يمكن تجنبها وسبب ذلك في المعتقد غيرة الجن أو حياؤهم الذي لم يحترم. وينصح الفلاحون باجتناب الحرث والغرس يوم الأربعاء.

أما الممارسات والتصورات الدائرة حول يوم الخميس فيمكن إجمالها في معتقد العين.

(44) تدخل في إطار مراسيم التعزية تجري يوم الاثنين والخميس، تخص النساء حيث تؤدي زيارة لأهل الميت، الذين يزورون قبره باكرا في الأسبوع الأول بعد وفاته.

كوكبه زحل، هو الحظ الكبير حسب تعبير التنجيم. لونه الأخضر رمز الخير واليسر، ومعدنه القصدير. لم يكن المفكرون القدماء في منأى عن الاعتقاد بوجود علاقة سببية بين ميزة النور أو ضوء والدور الاجتماعي المناط به.

بدءا من عصر يوم الأربعاء، يدخل تلاميذ الكتاتيب القرآنية في عطلة إلى غاية أمسية يوم الخميس ويسمونها «التخميسة» عملا بالمقولة الشعبية «ما يخدم يوم الخميس غير إبليس» كذلك يمتنع «الطلبه» عن كتابة الحرز، فذلك في نظرهم إثم كبير، وهو يوم عرض الأعمال على الله، لذا يُختار لقضاء حاجة هامة أو للمثول أمام عظماء البشر.

والعين أقدم المعتقدات السحرية التي تشكل إرثا فولكلوريا مشتركا بين مختلف الشعوب، من اليونانيين والرومانيين إلى الهنود والفراعنة والبابليين والقرطاجيين، وغيرهم.

وحسب وسترمارك، فإن هذه الشعوب آمنت بقدرة اليد البشرية على الوقاية من أذى العين الشريرة، ولم يكن المجتمع العربي بمنأى عن تأثير تلك الحضارات، حيث تشير المعطيات إلى أن رمز الكف الواقية كان معروفا ومتداولا لدى أسلافنا، ويؤكد ذلك التخوف من الطاقة السحرية المؤذية التي تطلقها العين الشريرة، عند عامة الناس إلى اليوم(45).

ومن أنواع العين ما يعرف بالعين «القاتلة»

غالبا ما يصادف راكب الطريق رسم «عين» أو «كف» على دبر شاحنة أو عربة نقل، ويرسم البعض على أبواب الدور والدكاكين يدا بأصابع مجتمعة أو متفرقة، بينما تتقلد الفتيات التميمة المعروفة لدى شعوب المغرب العربي باسم «خميسة».

هذه التجليات اليومية التي تشير كلها إلى أساليب مختلفة للوقاية من

(45) Edward Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Le Simoun, Paris, 2003 .

العين الشريرة، إنما تكشف درجة الاعتقاد في قدرة نظرات الآخر على إلحاق الأذى بما يملك ويحب، أعني «الإصابة بالعين».

و«العين» هي تلك الشحنة السحرية المدمرة التي تقذفها النظرات الحاسدة، حتى عن غير قصد، ولذلك يصنفها العلامة ابن خلدون ضمن «التأثيرات النفسية» التي تصيب الإنسان، ويشرح في مقدمته طريقة الإصابة بالعين قائلا «إن تأثيرات نفس المعيان عندما يستحسن بعينه مدركا من الذوات والأحوال ويفرط في استحسانه، وينشأ عن ذلك الاستحسان حينئذ أنه يروم معه سلب ذلك الشيء عمن اتصف به فيؤثر فساده»[46].

يبدي المعيان إعجابه، باللمس، وبالكلام، يميز شيئا أو شخصا، ولو ذهنيا، فيضعف الشخص المعين أو يموت أحيانا، أو يتعرض لمكروه. أما الأشياء المعينة فتتلف، إذا لم يقل الناظر إليها أو المتحدث عنها «بسم الله».

وفي اعتقاد العامة أن أشخاصا معينين، «عينهم تفتت الحجر»، يحملون علامات ظاهرة تفضحهم، كأصحاب النظرات المحدقة، وذوي العيون الغائرة، والنساء بشكل عام، والعجائز منهن بشكل خاص، ولذلك تقتضي الأعراف خلال المناسبات الاحتفالية، كالأعراس مثلا، تجميع العجائز لوحدهن بعيدا عن العرسان.

وعموما، يسود الاعتقاد أن الأشخاص الأنانيين، والنمامين، والغشاشين، وأصحاب النظرة المائلة الذين ينظرون إلى الناس وعلى وجوههم ملامح التكدر، كل أولئك أعينهم شريرة، ينبغي تفاديهم.

وتتجاوز المبالغة عند الحديث عن الأثر المدمر لنظرات الشخص المعيان، حدود المقبول، ولعل ذلك يعكس في الحقيقة درجة الخوف من الإصابة بالعين، ومثال ذلك حكاية سمعها إدموند دوتي، في بدايات القرن

(46) ابن خلدونن مرجع سابق، ص 177.

الماضي، وتقول أن أحد الأشخاص المشهورين بحدة نظراتهم كان يتجول في جزيرة قبالة المدينة، فرأى صخرة ضخمة وصاح: «يا لها من صخرة كبيرة!»، فانفجرت الصخرة وانشطرت أمام الأنظار، إلى ثلاثة أجزاء. والطريف أن راوي الواقعة أخبر (دوتيه) بأنه لم يكن حاضرا لحظة وقوعها، لكنه شاهد الأجزاء الثلاثة للصخرة المنشطرة، في «جزيرة الصويرة»[47].

إن ما نستنتجه من هذه الحكاية الطريفة، هو أن القوة السحرية للعين، التي تندرج ضمن الأذى الذي يسميه عامة الناس «الباس» (بتسكين السين) أي البأس، لا تمارس تأثيرها المدمر على البشر فحسب، وإنما على ما هو أقوى منه، وأكبر.

لقد أثارت العين الشريرة نقاشا فقهيا طويلا، انصب حول السؤال: هل يعاقب المعيان، اذا تبث أن نظراته كانت «مسؤولة» عن إيذاء شخص أو شيء، فرأى ابن خلدون، من جانبه، أن «ما ينجم عن نظرات الحسد ليس مما يريده ويقصده (صاحبها) أو يتركه، وإنما هو مجبور في صدره عنه»[48]، وبالتالي فلا جرم على المعيان، مستدلا بالقول المأثور: «القاتل بالسحر أو بالكرامة يقتل والقاتل بالعين لا يقتل». لكن في مقابل هذا التسامح الخلدوني، كان القضاء الفقهي في المغرب متشددا، ويقضي بمعاقبة كل من عرف عنه كونه صاحب «عين شريرة».

ومن المعتقدات الأخرى **يد فاطمة**. ليست «يد فاطمة» تعبيرا محليا، بل هي ابتداع أوروبي أطلق قبل نحو قرن، على حجاب شهير يسمى «الخميسة» أو «الخامسة»، وهي عبارة عن كف متلاصقة أصابعه، تعلق على مكان على العنق غالبا، حتى تكون في مرمى بصر الغير، لابطال مفعول كل عين شريرة.

---

(47) ادمون دوتي، مرجع سابق، ص 104.

(48) ابن خلدون، مرجع سابق، ص 114.

والتميمة المعروفة باسم «يد فاطمة» فيها متناقضات، فالعين الشريرة مفردة، بينما أصابع اليد خمسة، ولا يمكن إدخال خمسة أصابع في عين واحدة، ومن هنا فثمة عدم توافق بين الحركة والغرض منها، وفي مقابل ذلك، يكون الطرح، أن الناس في المغرب العربي كانوا يشيرون إلى من يخشون «عينيه» بالعضو التناسلي المذكر قائلين: «... في عينك!»، ونظرا لخلو العبارة من كل حشمة، فقد شبهوا العضو التناسلي بالأصبع الأوسط لليد، واتخذوا منه بديلا ثم تطور الأمر بعد ذلك إلى اتخاذ اليد كلها حجابا ضد العين، بدل الأصبع الذي يتوسطها!

أما ادموند دوتيه، فيرى أن «يد فاطمة» لها علاقة، من دون شك، بزوج قرن الحيوان من جهة، ومن جهة أخرى بحدوة (صفيحة) الحصان، وهي طلسم آخر يستعمل ضد العين الشريرة، ويبدو أنها تجمع بسبب شكلها ووظيفتها والمادة التي تصنع منها، المميزات السحرية لرموز عدة: القرون، الهلال، اليد وكذا خصائص حدوة الحصان»[49].

بما أن أصابع اليد الخمسة هي الحامي الذي يلجأ لاتقاء العين، يكفي تسميتها بمد اليد، أو يقال «خمسة في عينك» لابطال مفعول العين الشريرة، وحسب دوتي مرة أخرى، فإن كلمة «خمسة» لوحدها استحوذت على القدرة السحرية لليد، وتبعا لذلك أصبح يوم الخميس مناسبا في بلدان المغرب العربي كلها، لزيارة أضرحة الأولياء المشهورين في أوساط العامة بعلاج أعراض الإصابة بالعين.

واستعمال «الخامسة» منه الإيجابي ومنه السلبي. يتمثل الإيجابي في البحث عن الكنوز، وإرجاع الحبيب الخائن أو الغائب بتعليق الكف بخيط وبإنشاد بعض العبارات الغامضة، وبدفة الكف أي وقوع اليد على البندير[50]، وصد الأرواح المعادية عن إنسان مريض، كما يوضع «الحرز»

---

(49) E. Doutté, *op. cit.*, p.105.

(50) البندير: آلة موسيقية إيقاعية لا يكاد يخلو جوق منها شكلها دائري وجلدها من المعز.هناك ممارسة تعرف باسم «تقليب البنادير» وهي ممارسة يمكن إدخالها في الكهانة.

في الشد[51] أو «الرزة» فيمنح للشخص هيبة، ومودة الناس ويمّكنه من كسب قلوبهم. أما الاستعمال السلبي فيقال أنه خاص بالنساء، يتمثل في التفريق بين الرجل والمرأة والتحريض على الزنا.

يحدد الفقيه المعالج في درء العين نوعين من الإصابة: الأولى عندما يكون المعيان معروفا والثانية إذا جُهل. ويختلف العلاج حسب الحالة، لكنه أصعب حين يجهل المصاب هوية المعيان. وفي هذا النوع، يقرأ الفقيه على قطعة كبيرة من حجر الشب (الشبة) بعض العبارات السحرية ويمررها حول المريض سبع مرات، ثم يرمي بها مع جمر متقد في إناء ليتبول المريض عليها، وبانطفاء الجمر، تنطفئ العين الشريرة المجهولة.

أما إذا عرف المعيان، أصبح العلاج يسيرا، حينها يؤمر المصاب بالاغتسال ثم يؤخذ الماء الغسل ويصب خلفه فيبرأ. ومن صفات علاج العين الشريرة التي يؤكد السيوطي أنها «صحيحة ومجربة» قوله: «إذا أتاك المعيان رجلا كان أو امرأة، تأخذ بيضة بعدما توقفه (الميعان)، نجعلها على رأسه وأكتافه وتمسح وأنت تقول -قل هو الله احد- الخ، وتقول أيضا: بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم، سبع مرات، وتعطيه البيضة ينفخ فيها وتقول «يا الله يا رب يا حفيظ يا مانع»، سبع مرات، وينفخ فيها أيضا ثم تكسرها في إناء أسود فيه شيء من الماء، تخرج لك العين السوداء بإذن الله تعالى»[52]. وقد لاحظنا في وقت غير بعيد ممارسة شبيهة بما تقدمه هذه الوصفة إذ كان على العريس أن يضرب بقدمه دلوا فيه بيضة، يوضع على مسيره إلى البيت الزوجية، فتنكسر.

للوقاية من العين الشريرة، نستخلص أن المعتقدات السحرية تحفل

(51) الشد أو الرزة: هو قماش طويل نسبيا يغطى به الرجال رؤوسهم والشد من فعل يشد أي يحزم.

(52) السيوطي، مرجع سابق، ص 178.

بكم هائل من أساليب الوقاية منها- نذكر منها استعمال حيوانات قادرة على ذلك، كالسلحفاة البرية التي توضع في البيت، والخنزير الوحشي الذي تعلق أنيابه في أعناق البشر والخيول، وعين الثعلب اليسرى أو البوم، وغيرها من العناصر الحيوانية التي تستعمل للوقاية من النظرات الحاسدة.

ويسود الاعتقاد بأن اللون الأسود يبطل سحر العين ولذلك تُعلق للأطفال «خميسة سوداء على الجبين أو في معصم اليد، بواسطة خيط احمر، كما يلف في ثوب أسود للرضيع «صرة»، بها قليل من الشب، والفاسوخ، والحرمل، وحب القزبر، كما يُضع تحت سرير الصبي سكينا أو كيسا به ملح وشب وحرمل.

وإذا حضر المعيان إلى عرس، انتظر أصحاب العرس انصرافه، بفارغ الصبر، حتى إذا غادر الحفل، جرى أحدهم إلى مرقد النار ليأخذ منه جمرة يلقيها في قدر ماء، قائلا: «الله يطفي عينين فلان، كما طفأت هذه الجمرة».

تحمل الفتاة الخائفة من «العين» في حمالة صدرها سبعة فصوص من الثوم، أو قليلا من الملح في حقيبة يدها، ويعلق الرجل «خميسة» صغيرة في سلسلة عنقه الذهبية، أو يحمل مع مفاتيحه رصاصة نحاسية تم إطلاقها من بندقية، يوم الأربعاء الأخير من الشهر القمري.

يخشى عامة الناس كثيرا من أذى العين الشريرة، وعندما يداعب أحدهم طفلا في حضرة والديه، تقتضي الآداب أن يبدي إعجابه، وأن لا يطيل النظر إليه، وان شاء ذلك، فعليه أن يتحدث عنه بنوع من التحوير الكلامي، فيقول عنه مثلا «الخايب» (الخائب) لكي يفهم من حوله أنه يقصد وصفه بالجميل و«الغبي» إن شاء وسمه بالذكاء، وهكذا.

خلاصة القول مما سبق أن الشب أهم عنصر معدني يستعمل لدرأ العين.

وتبقى الرقية أكثر الأساليب انتشارا لرد أذى النظرات المؤذية التي

ابتدع المعالجون طقوسا وطرائف عديدة لاستثمار خصائصها الوقائية، وسنكتفي بالوقوف عند أشهرها.

والرقية تقول: «بسم الله أرقيك والله يشفيك من كل داء يؤذيك، ومن كل نفس أو عين حاسد الله يشفيك، بسم الله أرقيك»، وتستعمل بكثرة في شكل كتابي، حرز يعلق، أو كلامي حيث تتلى خلال التبخر بالملح، كما يقولها الفقيه المعالج، وهو يضع يده اليمنى على رأس المصاب ثلاث أو خمس أو سبع أو تسع مرات، أو «يحتويها» الماء المقروء عليه، الذي قرئت عليه الرقية، قبل أن يسكبه الفقيه على رأس المحسود من جهة الخلف.

وكما يعد الوشم أحد أقدم الممارسات المنتشرة في الشمال الافريقي، وهو عبارة عن رسومات هندسية في مواقع معينة على الجسد. ولعل أكثر تقنيات الوشم تداولا، الوشم بالحناء على اليدين والقدمين، الذي يتبدد بمرور الوقت، والوشم «الجراحي» الذي يمتاز بالديمومة، ذلك ما سنفصل فيه

يتم الوشم من خلال شق الجلد بإبرة حادة لرسم أشكال هندسية معينة، تملأ الجروح بالكحل ومسحوق الفحم عصارة بعض النباتات، وعندما تشفى تلك الجروح، تترك مكانها رسما أخضرا يميل إلى الزرقة تتعذر إزالته من الجلد. كان الرسم يتخذ أشكالا هندسية، أو كتابة كلمات، لكنه أصبح اليوم مع استعمال أدواة دقيقة، يتخذ شكل لوحات فنية، ويكون على مختلف بقاع الجسد.

لقد كان الوشم حتى وقت قريب وسيلة لتحقيق بعض الأغراض الاجتماعية، منها: علاج بعض الأمراض المزمنة (كالروماتيزم)، أو التعريف بأبناء وبنات القبيلة الواحدة من خلال وشم الشكل الذي يمثل هويتها على وجوههم أو أذرعهم، فضلا عن أن الوشم يعد شكل زينة، خصوصا لدى النساء الفقيرات.

بيد أن بعض علماء الانثربولوجيا اعتبروا الوشم (خصوصا الجبيني)، ليس مجرد «زينة للفقراء» وإنما أيضا وبالأساس حرز للوقاية من العين الشريرة (كما يرى ادمون دوتي مثلاً)، من حيث هو بمثابة عين ثالثة (وهو رأي وسترمارك)، أو شكل منحرف لأصابع اليد الخمسة. كان هذا النوع من الوشم يمارس في المناطق الريفية لاعتقاد الناس انه يقي من العين الشريرة، يرى فيه وسترمارك نمنمة لعين مفتوحة، فالنقطة تمثل حدقة العين، بينما تمثل الشارة فوقها بمثابة الحاجب.

ومن المعتقدات الأخرى أنّ يوم الخميس مناسب لإبطال مفعول العين والنحس الذي يمثل مصدر كل المصائب الجسدية والروحية. يأتي الأذى من إرادة معادية أو إلاهية أو شيطانية أو إنسانية. وهناك قوة قادرة على توقيف هذه القدرة السلبية وهي يد فاطمة «الخامسة» أو «الخويمسة» تعني خمسة أصابع، الخميس هو اليوم الخامس وبالتالي يشارك في الميزات أو القوة السحرية لهذه «الخامسة» وتتجلى هذه المعتقدات في بعض التصرفات كأن يقلّد الطفل «خامسة» من ذهب أو فضة أو بلاستيك. وتقول الأم عندما تمدح أو يمدح زوجها أو أحد أولادها «خمسة وخموس في عين الحسود»، ليس هذا وحسب، بل يعتقد أنّ الوالدين يمكنهما إصابة ذريتهم بالعين إذا فرحا بهم كثيرا. والعلاج الشائع هو وضع حبة أو قطعة من «الشَّبْ» على قطعة من نحاس توضع على النار فتذوب بذلك هذه المادة ثم ترمى في الماء، خاصة في بيت الخلاء. تقول المداوية «طفي» الشّبْ في مكان رطب أو في الماء مع القول «عين المرأة في النحاسة وعين الرجل في الحلاسة»[53] أو «عين المرأة في المجرى وعين الرجل في الحجرة» ونستنتج من هذا أن عين المرأة أخطر من عين الرجل لهذا «تخرج» عينها في أشياء أكثر اتساخا، أي ذات قيمة سلبية.

(53) الحلاسة: هو الغطاء الذي يوضع على ظهر الفرس ويعزله عن السرج. يمتص هذا الغطاء كل العرق مما يؤدي إلى تشبعه برائحة ولون ينمان أو يرمزان إلى الوسخ. تقول الأم للطفل عندما ترى وسخا باد عليه: «راك محلس».

لا يفوتنا القول بأن المرأة نوع يرسمه المجتمع عبر مجموعة من الميزات السلبية مثل الغيرة والثرثرة، والأنانية، والعين. ليس هذا وحسب بل هي أكثر سلبية من الرجل في الميزات السلبية التي تتقاسمها معه.

يرى التاجر الذي قلّ زبونه (يقال «ما عندهش النفاد») في ذلك نتيجة العين، ويضع «نيته» في الخميس فهو اليوم لوضع مبطلات العين حيث يضع أو يعلق في هذا اليوم حبل العطال[54]، أو يثبت حدوة حصان ذات خمسة ثقوب على جدار بمسامير حديدية، أو تعليق كتابة تسمى حرز العين فوق باب المتجر أو داخله بحيث يكون دائما في وجه الزبائن.

ولا خشية على الطفل المولود يوم الخميس شيئا، إذ ينصح بختان الأولاد ولبس الثوب الجديد.

ومن الحيوانات التي تشخص العين المجذامة (الجذام) أو «تمجدامت»، أو «تاته»، إذ عيناها موجهة صوب أصحاب البيت، لذا ينصح بالإسراع في قتلها باليد اليمنى. كذلك يُوصف طفل صعب جدا بالجذام.

للأيام رموز أو ما يسمى «الخواتم السبعة»، وخاتم يوم الخميس يتكون من أربعة قوائم متوازية على شكل يشبه الأصابع الأربعة لليد.

يسمى جن يوم الخميس شمهروس وهو الذي يستعمله «الطلبه» المنقبون عن الكنوز. لقد شاع ذكر شخص غريب ومرعب دائم التجوال يسمى بنسنس[55]. لا يكمن الرعب الذي كان خاصيته، في أوصافه الجسدية ولكن في أهدافه، «فبنسنس» يبحث دائما عن طفل خاص يسمى «الزهري»[56]، ويتعرف من خلال عيناه ذات سمات معينة ويداه (لا ننسى

(54) من فعل عطل وهو الحبل الذي يربط به قوائم الدواب خلافا لتعطيلها عن المشي ويسمى كذلك السراح.

(55) بنسنس هناك في المنطوق الشعبي فعل ينسنس أي يبحث أو كذلك بمعنى يتحسس أو يتجسس.

(56) الزهري: أصل الكلمة من الزهر ومعناه الحض، ويبقى المعنى الأصلي هو الانتساب إلى كوكب الزهرة.

قراءة الشوفات لخط الحياة في اليد)، وعليه يوجد، حسب المعتقد، زهري العينين وزهري اليد وزهري كليهما، وهو أفضلهم. يستعمل «بنسنس» الزهري في كشف الكنوز. فبعد اكتشاف مكان الكنز يبحث «بنسنس» عن الطفل الزهري فيختطفه، فإن كان الزهري اليد، قطعت فوق الكنز، وإن كان زهري العين ذبح على الكنز، والأمر كذلك لمن كان زهري العين واليد، وذلك لاستمالة الجن أو الأرواح القائمة على حراسة الكنز. لا تخلو هذه الأقوال الخرافية من وظيفة تربوية تتمثل في ترهيب الطفل حتى لا يبتعد عن البيت.

الفصل الثاني

تمثل الفضاء والجن في المعتقد الشعبي

يكتسي عنصر الفضاء او المجال اهمية بالغة في عالم المعتقدات والممارسات السحرية اذ لا يمكن ان تجرى حيثما كان. ولما كان الكون مجال قسمته الكسموغونيا إلى مجالات متعددة منها ما هو مقدس ومنها ما هو مدنس، ومنها الخاص ومنهاالعام. ولعل اشد ظاهرة ترتبط بالمجال في هذا الصدد هي معتقد الجن وذلك ما سنبينه في هذا الفصل.

1 - الفضاءات المقدسة في المنظور الشعبي

يقسم المجال إلى قسمين: فضاء خاص مسرح النشاط البيتي، وفضاء عام مسرح النشاط الخارجي الذي يحكمه منطق مغاير.

تمثل الحرمة المجال ألبيتي، يرمز له بالأمان. فإن كانت بعض الأمثال تؤكد على الحذر من المرأة في هذا المجال مثل «لا دِرْش لمَانْ في المشتى (الشتاء) إذا صْحاتْ (الصحو) وفي المرأة إذا ضنات (أنجبت)» أو «المرأة إذا دارت أولادها غرست أوتادها»، يرتبط مفهوم الحرمة بفكرة أخرى ألا وهي السترة[1]، التي تمثل سلطة المجتمع على الجسد الذي تقتضي من الفرد هيئة معينة خارج الفضاء الخاص، ليس هذا وحسب، بل توجد ترتيبات أخلاقية وبالتالي اجتماعية تضبط المجال الخاص. عليه نقول إن اللباس يطرح ثلاثة مسائل: العلاقة بالجسد، والتقسيم الجسدي للمجال والعلاقة مع الخارج.

(1) وقد تعني السرية والكتمان.

نستخلص من هذا أن الفضاء الخاص مقدس انطلاقا من فكرة الحرم، وارتباط الجسد بالفضاء يحدّد وجود قداسة أو غيابها، فالجسد مقدس حسب وضعيات ثلاثة: الحضور والغياب واللقاء مع أشخاص.

إنّ البيت العائلي، داخل مطلق، مكان حماية الحرمة، مكان تلجه العروس ومنه تخرج المطلقة، مكان ينبغي حمايته من الأنظار الخارجية، إنها أعين «ناس برى». تحيل صورة الداخل والخارج إلى نمط عائلي اهتمامه شديد بالعلاقات الجنسية الداخلية والتماهي بالنسب خارج البيت، حيث يعرف الفرد بأصله وعلاقاته، لا بميزاته الفردية، ذلك ما تحمله عبارة «ولد/بنت الفاميليا» أو «ولد العائلة».

لا يقتصر الأمر على المستوى العائلي، إذ ترسم ظاهرة حراسة الحومة (الحي) أو العمارة، حدود حرمة جماعة بشريه والغاية من ذلك حراسة النساء. «يكون المجال الاجتماعي... ورغم المخططات التنظيمية في بناء خفي، في جدلية مجموعة الفضاءات الداخلية حيث يعبر كل واحد عن مستوى من الاستقلالية تتناسب ونمط تجمعات القرابة القديمة»[2].

من الأماكن التي لها قداسة في المنظور الشعبي هناك أضرحة الأولياء والمرابطين، التي تشكل مسرحا «للوعدة» السنوية، أو «الموسم» أو «الطعام»، الذي يمتاز بطقوسية معينة، حيث يخرج «الخديم» أو «المقدم» لواءا أخضرا. إنها مناسبة حيث تتجمع عائلات وقبائل، وإعادة سرد حكايات كثيرة ومعروفة، وهو مكان ولحظة للمودة وتجاذب أطراف الحديث، وحنين إلى أيام الوفاء والبركة. وللأولياء أماكن يشار إليهم بعبارة الرجال الصالحين وأحباب ربي، وظيفتهم التوسط بين الفرد أو الجماعة والله للحصول على الرضا، يمثلون العلاقة بين الماضي والحاضر، المقدس والمدنّس، هناك وهنا. والكرامات سيمتهم الأساسية، وكذلك شرف الانتساب إلى سلالة الرسول (ص) فمنهم من يدعى بالقطب الرباني،

---

(2) Claudine Chaulet, *présentation des dehors in Espaces maghrébins pratiques et enjeux*, Enag ed, URASC 1989 p155.

وآخر بالصوفي العالِم، أو الدرويش الشعبي، والوالي الذي يتطلب الحصول على الولاية، المتميزة بالسرية.

ومن الأمور التي تجسد السلطة الردعية للوالي «الدعوة»، ذلك الدعاء الذي يتبع الغضب. تلك من سمات الأنبياء مع أقوامهم حين لا يهتدون. يقال عن شخص مهموم «عليه دعوة» أو «دعوة الشر». والوالدان مصدر آخر لها، فلا يستطيع الصالحون نفعا في هذا الحال كما يقول المثل «إلي كسروه الوالدين ما يجبروه الصالحين». فالأولياء أو بالأحرى الأضرحة، فضاءات عامة تشكل مسرحا لطقوس جماعية (الزردة، الموسم، الوعدة) وطقوس فردية مثل الزيارات، سنفصلها في الفصل الثالث

كما يعتبر الحمام فضاء عام آخر لا يقل أهمية في الحياة اليومية. وبغض النظر عن وظيفته الأصلية، هو مكان يأخذ متسعا من الوقت، يوازي كل المراسيم التي يشارك فيها الجسد. أما المعاش الجسدي في هذا المكان فيسير حسب نظام تجسده سيرة مميزة منقسمة إلى طقوس تنظيفية، وطقوس دينية، وطقوس تسلية، وطقوس تطبيبية. تشكل الطقوس التنظيفية الوظيفة الأساسية، أما الدينية فيمكن تلخيصها في طقوس الوضوء واللباس الخاص المسمى «السترة» عند الرجال و«الفوطة» عند النساء ووظيفته ستر العورة. وهي طقوس تسلية على اعتبار الوقت المقضى في الحمام وقت استجمام وراحة ويمكن أن نظيف إلى ذلك طقوس تطبيبية تتمثل في ما يعرف بالتدليك أو «التكسال».

تكون بداية الحمام عبرالبيت الساخن «اسخون» وغسل موقع الجلوس، إذ الوسخ كما ذكرنا من مميزات الشيطان أو الأرواح الشريرة والحديث المشهور «النظافة من الإيمان والوسخ من الشيطان» يرسّخ هذا الاعتقاد. وبفعل البخار يصبح الحمام مكانا يوحي بكثير من الخيال والأحلام فيصير سلطانهما بدون منازع، وهو مفر من الواقع حيث تختفي الإرادة والحياة الاجتماعية وراء هذا الستار البخاري.

يتجسم النسق الاجتماعي في تدخله في تسيير الجسد، فتنظيم الفضاء يفرض على الجسد ضوابط تجعل تصرفه متغيراً بمقتضاه. وفي هذا الصدد نذكر إحدى التباينات الكبرى المتمثلة في التمييز بين الفضاء الرطب والفضاء الجاف.

الفضاء الرطب هو كل موقع يتم التصرف فيه بالجسد عن طريق تمثل خاص، ومن ذلك نذكر الينابيع، المجاري، مياه الري، الحمام، الآبار، الجداول. والمجالات الرطبة في التمثل الشعبي أماكن تأهلها الأرواح، ولعل أهم ما يبرز هذه الفكرة هو الحمام. لأنه ليس للغسل فقط ولكن لتطهير الجسد بالمعنى الديني وهو الوضوء. يوجد فن الذهاب إلى الحمام، بالنسبة للنساء حيث «يكون الكلام في الحمام عن الأطفال، والزوج، وباختصار عن الحياة اليومية، إنه مكان المؤانسة Sociabilité. فيه تربط علاقات الصداقة، وتبرم المشاريع العديدة، كالزواج الذي تنسج الأمهات خيوطه. إذ تلاحظ أم الفتى في متسع من الوقت وهدوء، زوجة محتملة لابنها قبل إبداء موقفها، تاركة للرجال ضبط الأمور الشكلية...غريبة وسطحية الفكرة التي تقوم إلى حد الآن في الرأي العام حول الدور الثانوي للمرأة في المجتمع الإسلامي، ودراسة التفاعلات في مكان مثل الحمام يمكنها تكذيب هذه الأفكار المسبقة. النساء هن اللائي تقرّرن غالبا مصير الرجال: الأخذ بالثأر، ألغاز تتشكل في هذا الفضاء النسوي للتجمع والمعتقدات الخرافية، ومكان انجاز عدة تطبيقات سحرية»[3].

أما بالنسبة لمجال الدار فيمكن تجزئته إلى عنصرين: عنصر «الحد» وعنصر الداخل، على أنّ العنصر الأكثر ارتباطا بالسحر هو «الحد» أو «العتبة»، التي تدل على مدخل البيت وتسمى أيضا «باب الدار» ومدخل الدكان «عتبة الحانوت».

الدار فضاء خاص يجب الحفاظ عليه وتقوية أصواره. من بين

---

(3) Traki Bouchara Zanad, Le Dar El Arbi et le Hamam, *ibid*, p 237.

الوسائل التي تضمن تلك التحصينات السحرية، نذكر تلك الحماية التي يعززها الوقوف عند الحد وإظهاره، تنظم وتراقب العبور. إنها حدود قوية تتوقف عن أداء دورها عندما يكون عبورها تحت مراقبة الفرد أو الجماعة المالكة لقطر ما. أما من الناحية الهندسية فيكون باب البيت معززا بالسقيفة[4].

توضع عدة أشياء على باب الدار منها المرآة، حدوة الحصان، خامسة أو يد فاطمة، حيوان (الضب)، تمائم، طلسم أو «حرز» يكتبه «الطالب» على جدار بداخل البيت يقابل الشخص عندما يفتح له الباب. أما «المجرة» فهي موضوع كلام كثير، عبارات تصورها كعتبة ثانية، فهناك من يسميها «الشيبانية» ومن تقول «عينيك في المجرة» للاحتياط ودرء العين.

فالدار جسد والحفاظ عليها هو حفاظ عليه، إنها جسد وروح. لذا توجد عدة أمثال متعلقة بالباب حيث ترمز العتبة إلى العيش الطيّب والسعادة، نذكر منها ما شاع: «رَبي ما يْبَلَغْ بابْ حَتى يْحَلْ عَشْرَه».؛ «البَابْ مَفتوحْ وَ الرَزْقْ عَلى الله»؛ «الله يَفتَحْ في وَجْهَكْ بِيبان (أبواب) الْخَيْر»..

ومع ذلك، للباب رمزية سلبية، إذ الباب أو العتبة مرادف للمرأة، خاصة الزوجة. كما يمكن اعتباره مكانا عبور أو الوضعية الهشة، لعله العبور إلى عائلة الزوج. نجد تلك الدلالة السلبية في المقولة «راني كعتبة الباب ألي يجي يفوت علي» أي أنه لا اعتبار لي، كما يصور المثل المشهور «يتيم الأب على الركبة ويتيم الأم على العتبة» حالة اليتيم من الأم، لأن العتبة هي النقطة المتصلة مباشرة بالشارع، رمزية تشير إلى التيه واللااستقرار.

كما تعتبر «العتبة» مكانا قابلا للتغيّر، ومن إحدى التابوهات المعروفة تجنب البقاء عليها، إنّها تقلب وتقليب منطقي يزاوج بين البيت والنظام

(4) مكان حيث السقف منخفض، يعتبر حماية إضافية للبيت.

الكوني «إتخذ هذا التابوه أشكالا متعددة في بلاد المغرب، ارتبط بالمحرم بصفة عامة أو الممنوع الخاص حسب المناطق، إنه مكان حيث لا نقف مساءً، ولا نجلس يوم الجمعة وأيام الأعياد الدينية. وعلى المرضعات والأطفال تحاشي هذا المكان وكذلك العروس قبل انقضاء أربعين يوما على زفافها، وعلى الأشخاص الذين يعيشون حالة غير عادية اجتناب عبوره بكثرة... تخص الممنوعات أفرادا ضعافا ومهيمن عليهم. أما الأسباب التي يقدمها الخطاب الشعبي التقليدي فهي متنوعة، وغالبا ما تذكر عن طريق التشابه مثل: يجلب الموت لأنه المكان المخصص للعدّادات أي للنواح على الميت، أو أن الطفل الذي يجلس على العتبة يكون عرضة للتسول، أو احتلال العتبة هو اعتراض على دخول الرزق. وتكون السببية أحيانا من طبيعية «شامنية»، إذ تبقى أرواح الموتى عند العتبة مشكلة خطرا إذا ما أزعجت»[5].

وتستعمل وسائل شتى لحماية العتبة، واتقاء ضربات الجن، أو الحركة المشبوه فيها، ولذا توجد مجموعة من الإشارات، كأشياء تعلق فوق الباب أو على قوائمه أحيانا. ومن الأشياء الأكثر استعمالا عناصر تقدم ذكرها نضيف إليها أشكال هندسية مثل المستطيل، مجموعة من الخطوط المستقيمة غالبا ما يكون عددها سبعة، وخاتم سليمان، والنجمة، والطلاء بالجير أو بالزفت أو بفضلات البقر.

والعتبة موقع قربان خاص عند الانطلاقة في البناء أو «دخول الدار» الجديد، عمل يراد منه إبعاد الجن الضار، وجلب مودة الجن الملاك الحقيقيين للأرض. لكن وإن بقيت هذه الممارسات فهذا المعنى الآنيمي الطبيعي لم يعد له من تفسير إلا البركة. لهذا المفهوم صبغتين: المقدس والمدنس ذو طابع اقتصادي حيث «تنم الطقوس المتعلقة بدخول وخروج الأشخاص والخيرات... عن منطق لا يظهر لي من باب المقدس ولكن من

(5) Pierre Bourdieu, *sociologie de l'Algérie*, que sais-je 1972 pp 45-69.

باب اقتصادي، كل شيء يهدف إلى ملء البيت وعدم إفراغه، يشجع التكديس ويجنب الشتات. تحت هذا التنوع الشكلي والحركي الطقوسي، نجد إرشادات مقدسة كثيرة مقصدها الإنسان لكن عن طريق وساطة خفية. فالخطاب واضح لا تناقض فيه، يدعّم الحس العملي والنسق التقني، حيث تدخل عبارة شائعة إنها «عمارة الدار» التي كانت في السابق تسيِّر وتراقب استهلاك المواد الغذائية. لقد كان إخراج النار من البيت مضبوطا ببعض الاحتياطات: يمنع يوم ولادة طفل أو عجل، وكذلك يوم الانطلاق في الحرث»[6]. يتجلى هذا الحس الاقتصادي في الطقوسية الممارسة على العتبة أثناء الأعراس «طقوس العتبة مرتبطة بالعرس خاصة «الدخلة» لبيت العريس وبيت أمه. لقد أعطت هذه اللحظة بالضبط تضخما طقوسيا يفضي إلى نوع من التمثيل المسرحي. تفسر مجموعة من الاحتياطات والتبوهات ذلك... حين يأتي شخص جديد إلى الخلية العائلية يجب عدم التفريط في هذه «الدخلة» الحاملة لعلاقات جديدة في الداخل، وتحالفات مستقرة في الخارج، وسلالة مرجوة وبالطبع نمو قوّة الجماعة، فيعتبر أخذ العروس لعبور العتبة وتحت ذراع الحماة عند دخول البيت الزوجي كرد على عبور الفتاة تحت ذراع أبيها حين خروجها من بيته. ثمة تقدم الحماة للعروس هدية، حلويات أو ماء لضمان التفاهم الحسن، ومفتاح لضمان الأمانة، وطلاء أعلى الباب بالبيض أو الزيت ضمانا للإنجاب، وهذه إذن الحلقات الطقوسية الأكثر شيوعا»[7].

من ذلك أمكن القول بأن العتبة مكان «حامي أو سخون»، مكان خطر، مكان العبور، ومسرح مستمر لحركية الدخول والخروج. إنه المكان المتميز لخطوط الرمزية والوجه المميز للحد الذي يتاخم مباشرة حد الجسد.

(6) Marie Virolle Souibess , *une figure de la limite, le seuil domestique*, *op. cit.*, p. 249.

(7) Marie Virolle *Souibess*, *ibid.* p. 250.

2 - الجن في المعتقد الشعبي

كثيرا ما نسمع عبارة «كل مضرب بمواليه» أي كل مكان له من يملكه من أولائك الناس الذين تجلبهم البناءات لأنهم يحبون العيش جنبا إلى جنب مع بني آدم، لا يرون ولكنهم حاضرون.

والبيت في المعتقد الشعبي مثال على تصور المجال مرتبط بتصور الجن، فالأجزاء الرئيسية لكل قاعة أو غرفة «عندها ناسها» كما يقال، ليس للأجزاء الخارجية منها وحدها وحسب، بل لكل باب ولكل غرفة ينبغي المحافظة على مجموعة من الالتزامات، وعليه يعتبر قوس الباب مكانا مأهولا بمجموعة من الأرواح يسمون «ناس القوس»، وأرضية الغرفة مأهولة أيضا «بناس القاعة»، حيث ترمى على شرفهم قطرات من الحليب أو العسل في الزوايا والأجزاء السفلية من الجدران، وبسببهم يمنع ضرب الطفل الذي ترك طعاما أو مشروبا يتدفق من إناء، بل هناك غبطة حين يسقط شيء من الطعام من يد الضيف. إنه «فال حسن».

وكذلك للسقف روح، إذ يعتقد عند دخول «النسيبة»[8] عند صهرها أن السقف يبكي ويقال «يعدد»[9]، لأنها تأتي لتعكّر الأجواء. ولكن عند قدوم أم الزوج أو كما يقال «الختنة»[10] فإن السطح «يولول»[11] أي يزغرد.

---

(8) النسيبة: أم الزوجة.

(9) يعدد: ويشير اللفظ إلى النواح على الميت. هناك نساء انتحلت هذه المهنة وتسمى «العدادات» وربما المعنى يكمن في أنهنّ يذكرن خصال الميت حين يبكينه. ويقال لشخص يطول بكاؤه مجازا «بركاك ما تعدد» بمعنى كف عن البكاء. يقال أيضا «النقافات» وفي هذا كذلك حرفة نسويه تتمثل في التهليل في العرس أي أن الكلمة الأولى مرتبطة بظرف سلبي والثانية مرتبطة بظرف إيجابي. يقال لمريض عندما يئن تحت وطأة الألم أنه «ينقف» أي عندما يقول آه،آه، آه.

(10) الختنة: كلمة تخاطب بها الزوجة أم زوجها.

(11) التولويل :هو الصوت الذي تطلقه النساء في ظروف فرح من ولادة أو عقيقه أو ختان أو عرس أو أحوال مشحونة بالقداسة. يرى البعض أن إطلاق هذا الصوت المنبعث بتحريك سريع للسان من الطقوس المقدسة، فالنساء تولول عند الاقتراب والدخول إلى الأضرحة والأولية والينابيع المقدسة المجاورة لهم.

لا تزال العلاقات التي تربط الزوج، الزوجة، «الختنه» والنسيبة موضوع أحاديث ونكت طريفة، وغالبا ما تصور عبر مشاهد كوميدية لكن مشاهدها في الواقع درامية.

للأشياء التي تكوّن الداخل، بغض النظر عن المادة المشكلة، ازدواج روحاني، هذه الأشياء لها حياة، وفكر، وقوة خارقة. بذلك تتحول نساء كثيرات، خاصة اللائي لا تعملن، في بيوتهن إلى ساحرات خائفات وحاذرات، مكثرات من حولهن قوى حامية، فتخلق آلهة للدّفاع عن أنفسهن وتحول كل ما تستطيع إلى الفتش.

تعريفا للجن في المعتقد الشعبي، نقول أنها كلمة تشير إلى كل ما هو مخفي، «هي كائنات مجسدة، هي من بخار أو لهب، عاقلة لا تدركها الحواس، أشكالها متعددة... خليط من الآدميين والملائكة خلقت من طين وضوء»[12].

والجن أجسام عاقلة أو أرواح بشرية منفصلة عن أجسادها[13] وقد كان العرب في الجاهلية يخافونها ويعتقدون أن لها أماكن في البوادي الجرداء وبطون الأودية والأماكن المهجورة والدارس لأساطير العرب يجد كما كبيرا من حكايات الجن، ولعل أشهرها تلك التي تحكي عن زواج بعض الأعراب من ألسعالي ما ذكر في مصادر كثيرة من أن عمرو ابن يربوع بن حنظله قد تزوج سعلات فمكثت لديه زمنا وولدت له بنينا ولكنها شهدت يوما برقا على بلاد ألسعالي فطارت إلى أهلها وكذلك ما يحكى عن زواج الهدهاد من فارعة الجنية[14].

يحمل المعنى اللغوي للفظ المجنون في ثناياه علة المرض النفسي بالجان في الثقافة العربية والكلمة كثيرا ما تستعمل حاليا كأجدى ألفاظ

(12) Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, tome I A-B, p. 321.

(13) *Les structures du sacré chez les arabes*, Editions maisonnaire et larose.

(14) عبد المالك مرتاض، الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 37.

السب والشتيمة ففي التراث العربي الثقافي رواسب من الماضي جاءت إليه على مر العصور إذ لا زال هناك إيمان كبير بدخول الجن في أجسام الآدميين وتلحق بهم المرض[15].

يمكن القول أن هذا الاعتقاد يكاد يكون كونيا، اعتقاد قاومته النظريات العلمية، والباحثين الذين درسوا هذه الظاهرة اقروا بتعقدها كالتملك من طرف الجن يبدو مؤذيا حين ويتطلب طقوسا لطرده ويبدو أحيانا أخرى مرغوبا فيه حيث يرغب البعض في استحضاره طلبا لمساعدته وبركته وقد ينتقل المريض من حالة إلى حالة أخرى دون الشعور بأي تناقض.«فثنائية الميول هذه في مستوى التصورات اتجاه الجن لا تقتصر على مجتمعات المغرب العربي...»[16].

يبقى أن نقول بأن الجن يحتل مكانة أساسية في السحر وعند الطلبه، فمجمل الحكايات التي تروي مآثرهم، تأكد على ميزة أساسية وهي قدرتهم على توظيف الجن (يخَدَم، بفتح الخاء والدال وتسكين الميم).

وعن خصائص الجن في المعتقدات الشعبية نقول أنها شكلت موضوعا للبحث الأنثروبولوجي منذ مطلع القرن العشرين، ولعل مؤلف الفنلندي وسترمارك أول وأهم ما كتب حول الموضوع كما أن صعوبة اختصار الحديث عن تلك المعتقدات تأتي من كونها تختلف إلى حدود التباين من منطقة إلى أخرى.

يمثل الاعتقاد في الجان أساس المعتقدات السحرية على خلفية حيث يكون الجني غالبا هو الرابط الخفي بين الساحر والمسحور، وربما تتميز هذه الذهنية عن غيرها من باقي الشعوب العربية والإسلامية بما عرف من

---

(15) سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية والعقلية والانحرافات السلوكية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1986.

(16) L'khdir Aicha, *Mal, maladie, croyances et thérapeutiques, le cas de Casablanca,* Thèse en ethnologie, université de Bordeaux II, 1998.

تشخيص بعض كائنات الخفاء الشريرة أو الحامية ومنحها صفات وأسماء (كعيشة قنديشة مثلا).

إن «الجَنون» اسم تابو، محرم النطق به علانية. فذكره مناداة لهم قد ينتج عنها رد فعل انتقامي ولذلك يكون الحديث عنهم بشكل ملتو، غير مباشر بكلمة «هدوك» أي أولئك، أو المسلمين، أو «سيادنا» أو اللي ما عندهم سمية (أي: أولئك الذين لا اسم لهم) أو موالين (أصحاب) المكان.

إن قبائل الجان وملوكها، طالما هي كائنات تستوطن عوالم الخفاء الممتدة في كل مكان من حولنا، لا يُرَون بعيون البشر في الأحوال العادية، لكن يمكن رؤيتهم ـحسب المعتقدـ ليلا عدا ليلة الجمعة التي هي لحظات ابتهاج عام يستغلها الجن للتسكع في عالمنا حتى صباح السبت. لولوج العالم المرئي يضطر الجان تقمص أشكال حيوانات وحشرات تنكرا: حمار، كلب، قط، صرصور، فأر ولذلك ينبغي الحذر من قتل بحيوان أو حشرة ليلا، خاصة الكلب أو القط الأسود.

إن الجان متكلمون، تصلنا أصواتهم دون أن تدركهم أبصارنا وهم من أحجام وأشكال مختلفة: منهم الأصفر، والأحمر، والأبيض، والأسود، يتوزعون على قبائل يدين أفرادها بالديانات التوحيدية، فيهم المسلمون واليهود والنصارى، ولبعضهم عين واحدة على الجبين، بينما الآخرون عميان.

وإن كانت قبائل الجان سبعة، فمن المنطقي أن يكون ملوكها بالعدد نفسه، ويبدو أن التنظيم الاجتماعي والسياسي البشري قد طال عالم الجان.

بعد عرض المكانة الأساسية التي يحتلها الجان في عالم السحر والطلبه، يقودنا مجرى الحديث بالضرورة إلى طَرق موضوع ملوك الجان، الذين يلعبون دورا أساسيا في المعتقدات والممارسات السحرية، حيث تدخل أسماؤهم في إعداد جداول سحرية قوية المفعول، وتقام على شرفهم طقوس.

يشكل ملوك الجان في التراث السحري المتداول، الشفوي والمكتوب موضوع خلاف آخر تضاربت بشأنه الآراء فتارة نجدهم خمسة بأسماء آدمية، مذكرة وأخرى مؤنثة، وتارة أخرى ستة أو أزيد. ولكن الرقم سبعة ذي الخصائص السحرية هو السائد، ويحصر ملوك الجان في لمذهب، مرة، الأحمر، برقان، شمهورش، الأبيض.

عرف اسم ملك الجان (مرة) تحريفا متواليا طال حتى جنسه الذي تحول حسب الأسطورة من الذكورة إلى الأنوثة، حسب البوني[17]، إذ كان اسمه الحارث بن مرة لكنه تحول إلى (مراته).

ويعتقد أنّ (لالة ميرة) تختص في توزيع الأدوار بين ملوك الجان السبعة ببركة استقراء مكنون النفس البشرية الغامضة، وكل ما يرتبط بعالم الغيب ولذلك يتم تشريفها بطقوس خاصة لإحضارها بغية كشف أسرار النساء من حولها. أما شمهورش أو سيدي شمهاروش الطيار فشهرته منقطعة النظير في الشمال الإفريقي.

يقتسم ملوك الجن أيام الأسبوع، لكل واحد منهم سلطة على يوم محدد، ففي زعم المعتقد الشعبي دائما يقع يوم الاثنين تحت سلطة (ميرة)، والثلاثاء تحت سلطة الأحمر بينما الأربعاء يحكمه برقان والخميس تحت سلطة شمهروش وأما الجمعة والسبت والأحد فهي على التوالي تحت سلطة لبيض، وميمون الغناوي، ولمذهب.

ومن تجليات الاعتقاد المنتشر في قداسة ملوك الجن أن الكثير من الأغاني الشعبية تردد بعض أسمائها مسبوقة بعبارات التقديس للأميرة أو ميمون الغناوي في أغاني بعض المجموعات مثلا.

كما تنظم حفلات مغلقة على شرفهم، توسلا لمساعدتهم في قضاء أغراض اجتماعية أو طلبا للشفاء من مرض استعصى علاجه (ليلة سيدي بلال).

---

(17) البوني، مرجع سابق، ص 247.

طالما أن الجان له ملوك فليس من الغريب أن تكون لهم مجالس، «الحضرة». يوجد في بعض المدن اليوم أتباع طائفة (غناوة)، يسميها رجال الدين طائفة الشيطان، والسبب في إطلاق هذه التسمية المخيفة هو ما يلاحظ على غناوة من ممارسة طقوس (الدردبة) أو (الحضرة) التي تقام على شرف ملوك الجان، وخصوصا منهم (سيدي ميمون الغناوي)، المشرف الروحي على الطائفة.

تنظم «الحضرة» في مواعيد سنوية محددة كعيد المولد النبوي، وليلة القدر أو خلال شهر شعبان وقد تنظم خارج تلك المواعيد بطلب من ميسوري الحال، أو بأمر من "عريفة" تلك المرأة التي لديها سلطة تمكنها من التوسط لدى الجن.

وتقام الحضرة داخل فضاء مغلق وحميمي، لتخليص المرضى الممسوكين بالجن، الذي يسبب لهم متاعب صحية أو اجتماعية.

ليست «الحضرة» حفلا لصرع الجن، لأن «الصريع» يتميز بالتعامل العنيف مع المرضى (ومن خلالهم مع الجن) بينما الحضرة هو طقس أشبه ما يكون بعرس يقام على شرف الجن و«سادتهم» تكون العرافة خلاله نجم الحفل وسيدته.

تتم برمجة الحضرة وفق تسلسل يسري طيلة بضعة أيام أو يوم واحد حسب الحالات، وفق النموذج التالي:

في اليوم الأول، تلبس (العريفة) (القائمة على الحفل) ثوبا ابيضا و«تنقش» يديها بالحناء. تجلس وسط الجمع ومن حولها تدق الطبول وتنشد المدائح النبوية، وشيئا فشيئا، يرتفع إيقاع الرقص إلى أن يفقد الحشد البشري زمام التحكم في النفس، وعند نهاية الحفل تنفس الحاضرات عن رغباتهن المكبوتة عبر «الجذبة». بعد عودة الهدوء، تذبح دجاجة فوق رأس العرافة التي تشرب من دمها الحار المُنْساب عليها ثم تمسح فمها بمنديل ابيض لم يستعمل قط من قبل.

خلال اليوم الثاني من «الحضرة»، تذبح عنزة سوداء وترتدي العرافة ثوبا اصفر (الأصفر هو لون «ميرة»)، فيبدأ الحاضرون في الاهتزاز على وقع دق الطبول والأناشيد مرددين عبارة «لالة ميرة هاك الجاوي، هاك البخور». بعدها توزع أكلة خاصة بالمناسبة تسمى (الحلو والمَسوس) وهي وجبة دجاج مهيأة بتوابل خاصة ومن دون ملح لأن الجان الذي سيأكل» منها لا يحب الملح. يتناول جميع المحتفلين حصتهم من الحلو والمسوس وتدهن الحاضرات به أجسادهن كما ترش أركان البيت الذي تقام فيه «الحضرة»، يعد ذلك «إطعاما» للجن، بينما يقدم كل من تناول حصته من مقابلا ماليا.

وفي اليوم الثالث، تلبس العرافة (وهي عروس الحفل) ثوبا احمر (اللون الخاص بملك الجن لحمر) ويوزع على الحضور القليل من الحليب والتمر والجوز مقابل مقادير مالية (دائما) يضعها كل واحدة فوق إناء خاص ثم يردد الجميع بعد أن يشتد هيجان الحشد أناشيد على شرف «مول الأحمر سدي حمر».

أما اليوم الرابع والأخير من أيام الحضرة فيخصص لـ«حلان المائدة» (فتح المائدة) وليس يعني فتح المائدة سوى تقديم الأتعاب، أموال وهدايا، للعرافة يقدمها المشاركون شكرا وعرفانا.

والذي سبق له أن عاش أجواء ليلة من ليالي الحضرة، شهد من دون شك حالات الهذيان التي تتملك بعض النسوة في غمرة الرقص المحموم، فيسقطن والشعر منسدل يكنس الأرض، يتمرغن في هذيان تأوله العرافة على انه مقاومة الجن الخروج، فبطلب من أهل «المجذوبة» الابتعاد عنها تجنبا للأذى. ولا شك أنّ الإيقاعات الطبلية المضبوطة دورها أكيد في إطلاق القيود النفسية التي تكبل النساء فيندفعن نحو حلبة الرقص المجنون حتى تستنفدن قواهن العصبية ثم ينهرن.

أما عن القرابين وطعام الجان، نذكر بعض العادات حيث يتخذ تقديم

القرابين لملوك الجن و«سادتها» أشكالا احتفالية أكثر سفورا منها أنّ مريدي سيدي بلال (وهم من أتباع الطرق الغناوية) كانوا يحيون طقوس تقديم هدايا الفول قرب الأحجار بعد تبييضها بالجير لأنها «مسكن» لجن البحر. وكانوا يسوقون علانية إلى هناك ثورا وجديا، حاملين شموعا موقدة في وضح النهار ويرقصون مع ترديد الصلاة على النبي ويرمون الفول ثم يذبحون القرابين التي يذهبون لأكل لحمها عند احد أتباعهم يكون ـ إن أمكن ذلك ـ أحمق أو مجنونا ثم ينصرفون للرقص طوال الليل. أما أسماء الجن فكانت: سيدي حمو، سيدي موسى، لالا ميمونة، جميلة، عيشة ورقية.

وإذا استعصى الجان ورفض «الخروج» من مساكنه الآدمية ينصح المريض باللجوء إلى محكمة الجن الكبرى، محكمة غيبية تمنحها الأسطورة مطلق الصلاحيات والسلطات في فض النزاعات بين الإنس والجان، بشكل سلمي.

بيد أنهم على اختلافاتهم الخلقية والدينية تشتركون في خاصية واحدة على الأقل، وهي عدم أكلهم الطعام «المسوس» (أي من دون ملح)، وهم فضلا عن ذلك يأكلون ويشربون ويتناسلون مع تفضيل أكل ريش الدجاج، وشرب الدم، وعشق الآدميات. والجان كالبشر يموتون، لكن بعد عمر طويل يمضي بالجني إلى قرون عدة. وقد وردت في المعتقد الشعبي تصنيفات لأنواع الجان نذكر منها:

بحسب **اللون** الجان الصفر: لهم رؤوس كلاب مستديرة وأجسام بشر وأرجل دجاج وقوتهم من العظام. أما الجان الأحمر له عين واحدة ويتقارب هذا مع أسطورة السكلوب cyclope وجوههم آدمية لكنها طويلة، وغذاؤهم ما حوته معدة البقر.

ومنهم من يشبه البشر، عدا قوائمهم التي تشبه قوائم الدجاج، وهم عمي بلحى طويلة يلتهمون كل ما يجدونه غير مالح من طعام في مساكن

البشر التي يزورونهم ليلا؛ وصنف من الجان يشبه الإنسان لكن له أقدام الدجاج، وهم مسلمون لا يأكلون إلا الخرفان؛ وصنف آخر، جنود يعيشون دائما بقرب قائدهم، طعامهم كطعام البشر لكن من دون ملح؛ وآخر الأصناف هم الجان الزنوج.

وبحسب العناصر الطبيعية، مقابل التقسيم بحسب اللون والمزاج والهيئة ونمط التغذية يمكن استنتاج تقسيم الرباعي يميز بين الجان بحسب العناصر الأربعة للكون التي خلقوا منها وهكذا:

وعليه هناك **جن الأرض**، يتميزون بالتفوق على غيرهم من المخلوقات ويستوطنون أماكن كالمغارات، والأشجار، والجبال، والفيافي، والصحاري، وباطن الأرض. لذلك ينبغي على كل من ذهب لقطع الأشجار، أو اقتلاع حجارة الجبل، أو التنقيب عن الكنوز، وغيرها أن يتخذ بعض الاحتياطات الوقائية ضد رد فعلهم العنيف إن هو ألحق بهم الأذى.

أما جن النار فهم أقرب إلى ما ذكر عنهم في القرآن، أعني أنها كائنات مخلوقة من نار.

من العبادات المنبوذة في الإسلام عبادة النار، والقرآن يقر خلق الجن من نار على عكس الإنسان الذي خلق من تراب ﴿خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِن صَلْصَـٰلٍ كَٱلْفَخَّارِ وَخَلَقَ ٱلْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ [الرحمن: 14-15] ولعل ذلك ما يفسر ارتباط الجن بالنار في المعتقد الشعبي. وعليه يجب اتخاذ بعض الاحتياطات خاصة في البيت وحيثما وجدت النار، فكان استعمال، قبل انتشار الغاز، الكانون ذلك الموقع المخصص للطبخ حيث يوضع حامل حديدي مثلث الشكل له ثلاثة قوائم. ويعتقد أن هذا المكان مأهول بجن يطلق عليه اسم شيخ الكانون، من أوصافه المميزة قامته القصيرة، وكِبَر السن، إذ يتصوره المعتقد الشعبي في شكل شيخ بلحية طويلة، مرن، يحب الرقص وكثير الحيوية، ربما كان ذلك تشبيه بألسنة اللهب، وطبعه خاص ومتسلط، لهذا ينصح بعدم رمي الماء على النار. من ميزاته أيضا

ظهوره للنساء حين تكن لوحدهن في البيت، فلا يتأخر عن طلب الزواج من بكر. يعتقد أنّ هذه الخرافة تلجم تهور الطفل، فهذا الجن يؤدي وظيفة تربوية. لذا تنوعت التفاصيل في تلقين الأطفال من بقايا تلك المعتقدات. بقيت أسطورة شيخ الكانون لا لأنها مفروضة على الأمهات ولكن لوظيفتها، إذ يقوي الخوف الذي يولّده عند الطفل فهم النار. وفي السياق نفسه يقال للأطفال بأن اللعب بشيء ناري (عود الكبريت، مشعلة السجائر، مصباح،...) يبوّلهم في الليل، فيصور التبول كعقوبة لهم عندما يقومون بفعل مكروه. أما الكبار فيخشى المشي على الرماد، وبتوضيح عقلاني قد يكون الجمر تحت الرماد، لذا يتعود على خشية مبكرة من الرماد لأنه مكان خاص بشيخ الكانون حيث ينام متخفيا بلحيته البيضاء (مثل لون الرماد) على أهبة الاستيقاظ والانتقام من كل معتد.

وفي السياق ذاته، نذكر ما يعرف بجن الفران (أو الفرن) قبل انتشار المخابز الصناعية، حيث كان يستعمل الحطب لطهي الخبز الذي كانت تحضره النساء في البيوت على شكل خبزة حيث يوضع عليها علامة مثل ثقب واحد أو أكثر، حتى يمكن لكل واحد التعرف على خبزه، ويسمى المشتغل به «الطراح»[18].

يتشكل جن الفران على نحو مغاير، فيتخذ صورة ولي من أولياء المنطقة. لذا كان الإناء المخصص للتبخيرة يترك مدخّنا حتى الصبح أملا في الرخاء. ومن بين الأمور التي يفرضها، عدم الوقوف على عتبة الفرن، كما يعاقب على الكذب والسرقة فيصبح التعايش معه مستحيلا. ولا تردعه إلا قوة الأولياء. حينها ينحني الحكيم أو الساحر أمام الوالي، الذي لديه له السلطة المطلقة على عالم الأرواح التي يخولها له، فيعرّف نفسه بخضوعه للوالين ذلك ما يعبر عنه بـ« الوالي ومولى الحكمة».

وطالما أن الجن من نار، ليس من الصعب إدراك أنّ أماكن النار آهلة

---

(18) الكلمة من فعل طرح بمعنى وضع الخبز في الفرن.

بالجن، بحيث كان «من المعروف أنّ الحدادين يعتبرون سحرة في الجزائر، كما هو الحال في كثير من البلاد... لعل ذلك يعود إلى قواهم الخارقة في مداعبة القوى السحرية للحديد، ولكن الاحتمال الأكبر يتلخص فيما كان لديهم من تصور عن الهيمنة التي يفرضونها على جن الحدادة»[19].

أما جن الماء فيعيش بقرب الأنهار والمستنقعات، وفي الآبار والعيون والبحار وغيرها. إنهم أخطر نوع، ولعل أشهر من احتفظت به الذاكرة الشعبية «عيشة قنديشة» التي سنعود إليها فيما بعد.

وللهواء (الأرياح) جن، مواطنهم الهواء، يحركون الزوابع والعواصف، «يسكنون» البشر (حلولهم في أجساد البشر) للانتقام منهم ولذلك يوصف «المجنون» بالـ«مرياح» أو «فيه لرياح».

وتذهب معتقدات أخرى إلى أن كل آدمي له «قرين» في عالم الجن، يولد لحظة مولده ويموت لحظة وفاته، لكن أكثرها غرابة في موضوع الجان هي تلك المرتبطة بالمحكمة الكبرى للجن.

كما يصنف الجن حسب النفعية، أعني بذلك أن منهم النافع، ويسمى أيضا الحامي، ومنهم المؤذي أو المنتقم. فهي في أحاديث العامة، تارة مصدر شرّ وأذى، وتارة يلجأ إليها والاستعانة بـ«خدماتها» في شتى الأغراض، كل ذلك حسب الظروف والحالات.

والجن المنتقم، أصل المصائب : ذلك أن «الأذى الذي يلحق الإنسان هو من صنيع الجن، الذي يسخره الفقيه أو النفاثات «العجائز»، يدق العظم، ويشرب الدم، وينهك الجسد، ويخرب الدور، ويهدم القصور، ويعمّر القبور، يوجد بالقرب من عين البحر الأزرق، في هجومه، يسقي ضحيته منه، فلا يشفيه «طالب» ولا طبيب إلا إذا قضى الله أمره». هذا النموذج من أحاديث الخرافة كاف لكشف الأساليب التضليلية

(19) E.Doutté, *op. cit.* p. 40.

والترهيبية المحملة بمغالطات تناقض أبسط حقائق العلوم الطبية والجغرافية وغيرها. والكثير مما تحفل به المعتقدات الشعبية، يورد أحاديث غريبة عن مخلوقات مهية وجودها إلحاق الأذى بالبشر من دون سبب.

كيف ولماذا يعتدي الجن على الناس؟ وما السبيل إلى تفاديهم؟ بحسب الاعتقاد الشائع، يكون اعتداء الجان في واحدة من حالات ثلاث: أن يكون الجنّي من صنف الجن «النواقم» أي المتمرد، يعتدي على بني البشر من دون سبب واضح؛ أو قد يكون «مسخرا» للأذى بواسطة «جدول» يصنعه الفقيه الساحر بناء على طلب من طرف جهة ماّ، ويتم دفنه (الجدول السحري) في ركن مجهول من مقبرة مهجورة (القبر المنسي).

وحسب بعض الطلبه، فان هذا النوع من «المديرة» (أي العمل السحري المؤذي) هو أخطر ما يمكن أن يلحق الإنسان نظرا لصعوبة التعرف على مكان دفن الجدول، وبالتالي كشفه وإبطال مفعوله؛ أو يكون الاعتداء، انتقاما مِن أذى إنسان.

ومن المعتقدات الشائعة أن أمراض الصرع، وفقدان الذاكرة، وانفصام الشخصية وشلل العصب الوجهي (اللقية وتسمى أيضا النقطة)، والثقاف، وتجرية الدم، والتمريض (إصابة شخص بمرض)، و«التعريض» (إبطال اعمال ومشاريع خصم بأعمال السحر)، غيرها كلها من أعمال الجن الشرير.

تستعمل للتحرز من أذى الجان أحجبة أو مواد واقية أخرى كالملح، «الذي ينبذه الجن»، كما يعتقد، ويعلق أو يحمل في الثياب، أو يوضع قليل منه تحت الوسادة، أو أي شيء حديدي. لذلك نرى الناس يسارعون كلما سقط مصاب بالصرع في الطريق إلى وضع حاملة مفاتيح في يده اعتقادا منهم أن المصروع مصاب بمس من الجان، وأن كل شيء حديدي يطرد الجان!

وهناك من الجن النافع أو الحامي، نخص بالذكر هنا مول البلاد حين

يكون فردا (أو موالين البلاد أي أصحاب البلد حين تكون جماعة)، ففكرة الجن هنا متداخلة مع فكرة الولي حامي الحِمى.

من العادات القديمة التي اشتهرت والتي لا تزال تمارس على نحو واسع حتى اليوم؛ تقديم قربانا عند انطلاقة أشغال تشييد منزل أو بناية. ويؤكل صاحب البيت وعمال البناء من لحم القربان، الذي يكون إما خروفاً أو دجاجاً بحسب الإمكانيات. يقوم ذلك على الاعتقاد بأنّ الجان تتغذى بدماء القربان التي سالت في المجاري، وبهذا المعنى يكون وجبة يشترك فيها الإنس والجن. ينبغي الإشارة إلى أنّ المشاركة في تناول الطعام عربون مودة وتقارب، والقسم «حق الملح ألي بيننا» يؤكد ذلك، ومنه نفهم -ربما- أن «قربان البناء» هذا إنما يهدف إلى خلق مودة بين صاحب البيت والجن الذي سيسكنه.

وقد ذهب الكثير من علماء الاثنوغرافيا إلى أن هذا النوع من القرابين إنما يروم خلق جني، من روح القربان التي أُزهقت بعد الذبح حتى يتكلف بحماية البيت المبني، فيصبح البناء «مسكونا» من طرف جني يحميه!

ومن الممارسات في هذا الصدد، أن يقدم المقيم الجديد في بيت بعض الهدايا توددا للجن الذي يسكنه، وتندرج هذه الطقوس ضمن ما يعرف ب «طلب التسليم»، أي إظهار الخضوع للقوى الخفية التي «تسكن لَمْكان». تختلف قيمة ونوع القربان في هذه الحالة اختلافا كبيرا بحسب الوضع الاجتماعي للمقيم الجديد، إذ يمكن أن يكتفي المتقرب بإفراغ كيس ملح صغير أو مواد غذائية سائلة.

وهذه المجاورة في المجال تجعل التلاقي أمرا لا مناص منه، وهذا ما سيظهره الحديث عن أشهر ما أبدعه المخيال الشعبي، إنه التقاء عالَمي الإنس والجن.

لقد كثر من غريب الحكايات عن افتتان كائنات الخفاء، ذكورا وإناثا، ببني الإنس، افتتان قد يبلغ درجة الوقع فتتراوح نتائجه بين افتظاظ

بكارة فتاة وهي نائمة من طرف جني من «النواقم»، أوتسليط مرض غامض عضال على أخرى لأجل الضغط عليها حتى تقبل بالزواج من الجني الذي «شغفها» حبا، وتقبل بالرحيل معه للعيش حيث موطنه وعشيرته.

إذا كان الاعتقاد في وجود الجن قديم كما رأينا، من الطبيعي أن يثمر ترسخه بمرور الزمن، الكثير من المعتقدات الخرافية حول مخلوقات الخفاء.

وقد سعى أسلافنا إلى إضفاء طابع أكثر واقعية على الجن، حتى يكونوا قريبين إلى تصور العامة عملا بمنطق التفكير البدائي الذي يرفض المجرد لصالح المحسوس، فمنحوهم شخوصا وأشكالا أسطورية تجعل منهم كائنات مهجنة تجمع ما بين البشر والحيوان، وقدرات هائلة على التحول والحلول في الأجسام الحية والجامدة، وتحقيق الخوارق.

ومن ظواهر ذلك التلاقي، الاختلاط بين العالم المرئي وغير المرئي، الذي يلزم بني الإنس وبني الجن بقواعد الجوار. تحدد هذه القواعد حقوق كل طرف، وبعض الاحتياطيات الضرورية، لكن مثلما لا ينفع الاحتياط في أمور الحب بين البشر فيقع الافتتان بين الناس رجالا ونساء، كذلك يحدث أن يقع جني أو جنية في هوى أحد من بني البشر. لذا يرى التصور الشعبي، في الزواج والارتباط العاطفي وقيام علاقة جنسية بين الجن والإنس أمورا ممكنة الوقوع، ويستدل على ذلك بالكثير من الحكايات لتأكيد صحة الأقوال. ويمثل هذا الاعتقاد امتدادا لمعتقدات باقي الشعوب العربية حول موضوع «عشق الجان».

ولا يخلو الموضوع رغم غرابته الشديدة من طرفة حيث ما زال البعض يعتقد أن العنة، «العجز الجنسي» هي من عمل الجن المسلط بأعمال السحر، لذا ينصح بعض الطلبه النساء الجميلات بتقلد تمائم اتقاء العين الشريرة، أز عملية اغتصاب قد يتعرضن لها من جني يستهويه جمالهن، فيفقدن شرفهن.

حول العلاقة الحميمة بين الإنس والجن يمكننا ذكر بعض المعتقدات منها انه بإمكان الجن عشق الإنس تماما كما يعشق بنو الإنسان بعضهم بعضا؛ يغتصب الجن «النواقم» و«الواعرين» الفتيات أثناء نومهن؛ وقد يتزوج الجني من بنات الإنس كما قد تتزوج الجنية بالرجال الإنس على أن يتجسد هذا الزواج في حلول الأول في الثاني؛ وقد يكون المصاب بالصرع متزوجا من الجن «رغم عنه» وعندما يدخل المصروع في نوبة الصرع، فذلك علامة على شروع الجني في المباشرة الجنسية؛ ولكنه زواج لا يثمر ذرية؛ حين يتزوج الجني من امرأة رغما عنها انتقم من كل خاطب لها؛ كما يمنح هذا الزواج من الجان للإنسان قدرات خارقة، خاصة الاطلاع على الغيب أو علاج الأمراض.

فإذا صدقنا كل ما يتداول حول الموضوع، نستنتج بالضرورة أن من الطلبه من يتخذ من بعض الجن زوجا له أو زوجة، ومنهم من يظل غير متزوج من بني جنسه تلبية لرغبة الجن.

من بين ما يستنتج من حديث المخبرين عن ذلك نجمله فيما يلي: فبعد طلب التسليم، يبدأ الجني اعترافاته «أنا اسكنها بالجدول ولا أريد بها شرا، أنا فقط معجب بها، ولكنها لا تريدني، لقد أهديتها ذهبا فرفضته، وطلبت منها خبزا من دون ملح فرفضت. تردّ الفتاة مستجيرة بأنها لا تريد الذهاب مع الجني، لأنه سيسجنها هناك، ليفعل بها ما يريد، وانه يطلب منها أن تشرب الدم...».

إنّ رفض عرض الجن، في المعتقد الشعبي، ينتج عنه إلحاق مرض عضال بالرافض أو الرافضة، ومن أهم أعراضه: حمى، شلل، صرع، نزيف، آلام في العينين، تشنجات، الخ، أما في حال الموافقة على طلب الجن، ينبغي على الرجل أو المرأة المطلوب للزواج أن يستفيد من الفرصة فيطلب ما يشاء قبل الموافقة، فتلك فرصة لا تعوض. وعن عشق الجان وزواجه من بني الإنس وما يلي ذلك من مظاهر النعمة أو النقمة التي تظهر مفاجئة على بعضهم، سمعنا من غريب الحكايات ما يؤسس لأساطير حية.

تحول أحدهم ت في وقت وجيز من نادل في مقهى إلى ساحر معالج مشهور، والسر كما أفشى لبعض معارفه، يكمن في زواجه من جنية اشترطت عليه قبل سنوات قليلة ألا يتخذ زوجة ثانية آدمية. قد يطول الحديث عن مثل هذه الحكايات، ونكتفي بهذا النموذج لنتساءل: كيف تبدو الحياة الزوجية للبشر مع الجن في المخيال الشعبي؟

يبدو المتزوج من الجان ميال للعزلة، منغلقا على نفسه، ويكلم ذاته دائما، كما يستدل بوقوع الرجل أثناء النوبة، على بطنه بينما تقع المرأة على ظهرها عندما تنتابها نوبة صرع. ولما كانت هاتان الوضعيتان وضعيتا الجماع، فليس هناك أبسط من تأويل لحظات الصرع على أنها لحظات المجامعة الجنسية.

وعندما يتوفى «الشريك» الجني يختلف مصير زوجه أو زوجته، بحسب ما يعتقد، فبينما يكون مصير الآدمية المتزوجة من جني اللعنة الأزلية والحياة في عوالم الجن السفلى، لا نجد ذكرا لمصير الأرمل.

من مشاهير الجن إضافة إلى ما تقدم ذكره، والتي احتفظ بها التراث الفلكلوري، من الحكايات والمعتقدات المرتبطة، والذين يحملون صفات شنيعة وأسماء غريبة تثير الرعب في النفوس نذكر: عيشة قنديشة، التابعة، الخ... والراجح أن تلك المعتقدات هي بقايا معتقدات قديمة لا زالت في اللاوعي الجماعي.

لعل عيشة قنديشة هي من أكثر شخصيات الجان شعبية، تدعى أيضا «عيشة مولاة المرجة» (سيدة المستنقعات) وتوجد بشتوان بأحواز تلمسان بركة تسمى «غلتة الخادم»، ومن ألقابها أيضا «لالة عيشة» أو «عيشة السودانية» أو «عيشة الغناوية» ويجر النطق بلقبها الغريب لعنة غامضة.

بالنسبة إلى الأنثروبولوجي وسترمارك الذي درس أسطورتها بعمق، يتعلق الأمر باستمرار لمعتقدات تعبدية قديمة، ويربط بين هذه الجنية المهابة الجانب (عشتار) آلهة الحب القديمة التي كانت مقدسة لدى شعوب

البحر الأبيض المتوسط من القرطاجيين والفينيقيين والكنعانيين، حيث كانوا يقيمون على شرفها طقوسا للدعارة المقدسة، وربما تكون «عيشة قنديشة» ملكة السماء عند الساميين القدامى الذين اعتقدوا أنها تسكن العيون والأنهار والبحار والمناطق الرطبة بشكل عام[20]. لكن ما هي مواصفات هذه «الجنية المائية» في المعتقد الشعبي؟

تتبدى تارة في شكل ساحرة عجوز وحسود، تقضي وقتها في حبك الألاعيب لتفريق الأزواج وتبدو تارة أخرى امرأة فاتنة الجمال تخفي خلف ملابسها ثديين متدليين وقدمين تشبهان حوافر الماعز. ومن حل في أماكن تواجدها أغرته، فينقاد خلفها إلى حيث مخبؤها من دون مقاومة وثمة تلتهمه بلا رحمة، بعد أن يضاجعها لتطفئ تعطشها الدائم للحم ودم البشر.

من إناث الجن الشريرات الأخرى نذكر التابعة لأنها حسب الأسطورة «تتبع» الناس بلعنة سوء الحظ. إنها في الأصل جنية زاحفة إلى أن تصادف امرأة تحمل رضيعا على ظهرها، فتتسلقها حتى تصل إلى الظهر ثم تلتهم الصغير بوحشية. لكن السيوطي يقدم عنها صورة مخالفة[21].

ومن مشاهير الجن أيضا بغلة القبور، أسطورة قروية في مخيلة ساكني القرى المنعزلة تسمى باللهجة البربرية «تمغارت نسمدال» بمعنى «عروسة القبور»، وهي في المخيال الشعبي بغلة تخرج من المقبرة ليلا، لتبدأ ركضها المجنون الذي لا ينتهي إلا مع لحظات الصباح الأولى. كما تبدو في ظلام الليل مضيئة بفعل الشرر المتطاير من عينيها، يسمع في صمت الليل وقع حوافرها وصليل السلاسل الحديدية التي تتقلدها وترعب به كل من يلمحها.

وإذا حدث أن صادفت في تجوالها الليلي شخصا حملته على ظهرها إلى حيث مستقرها في المقبرة فتحفر له قبرا لدفنه حيا أو أكله، حسب

---

(20) E.Westermarck, *op. cit.* p.89.

(21) السيوطي، مرجع سابق، ص163.

رغبتها وشهيتها. تقول الأسطورة أنّ «بغلة القبور» كانت فيما مضى حياتها امرأة «ترملت» لكنها فرطت في «حق الله» الذي يلزمها بلبس ثياب بيضاء طيلة فترة العدة، وعدم مغادرة البيت الزوجية ولا معاشرة رجل حتى تنقضي العدة، فكان جزاؤها اللعنة الأبدية التي حولتها إلى جنية في هيئة بغلة تنام النهار مع الموتى وتمضي الليل «تتعذب».

أما مول العتبة أو صاحب العتبة، فهو من الأرواح الوصية، وموضوع طقوس تندرج تحت تسمية «تزيين العتبة». كثر من يعتقد في وجوب القربان عند شراء أرض أو جنان (بستان)، على أن يكون ذلك برأس من المعز وحسب ظروف الفرد الاقتصادية. ويكون الذبح سواء قبل دخول البيت أو بعده بثلاثة أو خمسة أيام، ويفضل يوم الأربعاء والجمعة على أن يكون رب العائلة هو الذي له وظيفة المضحي.. يكون المجرى مكان الذبح. بعده توزع أحشاء الأضحية (و يقال لها «الدوارة») على أن يخزّن رأس الأضحية المسمى «الزليف» (أو «بوزلوف»)، وتقام مأدبة فطور أو عشاء، كما يتصدق بجزء منها، للأصدقاء و«المعارف» من الناس بغرض توطيد العلاقات معهم في انتظار استثمارها عند الحاجة. وبغية إعطاء الحفل أكثر مهابة، يتبع ذلك بحضرة ليلية بمشاركة «الطلبه» الذين ينشطون الحفل بتلاوة القرآن جماعيا وإنشاد المدائح الدينية. من العلامات على نجاح القربان نذكر خروج الدم بقوة ونهوض الأضحية عدة مرات وتخبطها، يسمى هذا برهان.

تؤدي الأسطورة وظيفة اجتماعية في الأوساط الشعبية، تنقل التقاليد القديمة عبر الأجيال التي عليها الالتزام بها كما يلتزم بالتعاليم الدينية. فهي تعلم الفكر، والنظرية، والصيغ، بل وفيها توعية أخلاقية في خطاب ترهيبي وتعليمي.

يتحمل جن العتبة عبء حراسة وحماية البيت طالما بقي أهله أوفياء لهم، لهذا يسمون «عساسين الدار» كالأولياء» و«المرابطين» ورؤساء مختلف مدن بلاد المغرب حيث تتميز كل مدينة بولي يحميها وحيث غالبا ما يكون اسمه أكثر استعمالا.

عندما يجد جن العتبة لذة في القربان فيتقبله، يرى صاحب البيت في منامه شيخا أبيض الشعر(طبعا) بلحية طويلة وبيضاء. ويعتبر البعض هذا القربان جديداً غير كاف حيث يتبعونه بقربان أسبوعي يتمثل في تبخيرة باب البيت» بالجاوي المكاوي» ثم الأجزاء الأخرى، وتعتقد النساء بأنّه بهذا قد أمنّت لأنفسهنّ وعائلتهنّ حماية فوق طبيعية. فجِن العتبة له من القوة واليقظة ما يضمن الحرمة الجسدية للعائلة وحرمة مجالها ضد الأخطار. و«مول العتبة المغربي شبيه بإله العتبة، إنه شخصية فلكلورية عالمية متميزة لاعتقاد قديم جدا في إفريقيا الشمالية... وتحت التأثير غير المباشر لهذا الروح (الأوربي)، لم تخرج هذه التصورات القديمة عن إطار الإحيائية الشعبية، وإن غادرتها دخلت في إطار الحجاية»[22].

من مشاهير هذه الأرواح أيضا، نذكر البوتليس، كلمة تشير إلى ضبابية الرؤية عندما تكون الإضاءة ضعيفة جدا، وتعني كذلك اضطراب الرؤية بعد تلقي أشعة ضوئية. يعتقد في هذه الحالة أن الشخص وقع ضحية الجن، فيقال أنّه رأى بعض الأرواح في ظلمة الليل لكنّه لم يكتم السر، وتلك جريمة مزدوجة يدفع ثمنها فيُحرم من البصر أثناء الساعات التي يمتلكونها. من العبارات المنتشرة في هذا الصدد «ضربو بوتليس» أو «خداك بوتليس» أو «الله يسلط عليك بوتليس»[23].

إنّ بوتليس تشخيص للهذيان الليلي في المنام، وما فيه من مشاهد مرعبة. من مميزاته الفلكلورية التخفي بارتدائه طاقية حمراء، إن أخذها منه شخص ووضعها على رأسه تمتع بنفس الميزة.

«التّلاس مرادف بوتليس، مما يسمح بافتراض حول أصل الكلمة

(22) J. Desparmet, Ethnographie traditionnelle de la Mititdja, in *La Revue Africaine* n64 1923 p312.

(23) عندما ينزعج شخص من آخر أو حتى أم من أبنائها تقول عبارة متمنية بها شرا، يقال أنها تدعي. كذلك يقال عن الشخص الذي أصابته متاعب مزمنة أنه «عليه دعوة أو مدعوي»، أي أنه عقاب لحق به طلبه شخص من الله.

مفادها أنّ «التليس» يشير إلى الأعمى. هذا تماثل مع العبارة المشهورة «ضربة العمى (الأعمى) في الظلماء»، والعمى في الأسطورة عاهته فهو أول من يعاني من العاهة التي يسببها. إنه أحسن تجسيد للظلام، حسب هذا المنطق الشعبي، فهو الجن الموكل عليه ويعيش فيه، ويعمل في الظلومات، يمنع البشر من إبصار الأشياء ليلا ويفسد البصر نهارا»[24]. ذلك ما تلخصه عبارة «تلسني الضوء». يتخذ جن المخاوف الليلية، الكابوس، في المعتقد الشعبي شكلين، شكل حيواني وشكل آدمي.

تدل كلمة «التليس» في المنطوق الشعبي على كيس كبير يستعمل لنقل الحبوب. ففي الصحراء، حسب ما يقال، يظهر الكابوس في صورة جمل كبير محملا «بالتليس»، بينما في نواحي تلمسان يؤدي الحمار هذه الوظيفة ويسمى «حمار الليل»، ومن ذلك القول «ضربه حمار الليل». أصبح في هذا المعتقد، سواء كان في شكل جمل أو حمار، شبحا عجيبا، يأتي بوتليس ليلا فيجلس على بطن النائم أو على صدره، ضاغطا عليه بكل ثقله وحمولته مسببا ضيق التنفس والخوف الشديد. ويمكنه مهاجمة شخص، في صورة بشر، حيث يبحث له عن سبب أو موضوع خلاف ليفقده صوته فلا يستطيع الرد أو الاستنجاد، لانطفاء صوته في حنجرته وكله وعي بذلك. ويقال أن بوتليس يدفع الشخص إلى مقارعته بعد شلل خصمه الذي يصيح تحت وطأة التعب وثقل أطرافه، وبطأ الحركة وعشوائيتها، لا تصدر عنه إلا أصوات مبهمة.

أما الوسيلة الوحيدة للمقاومة فهي خلع الشاشية من على رأسه ومسكه من «غطايته» (بعض من شعر الرأس الذي لم يحلق). لم يبق اليوم من ذكره إلا بعض العبارات.

ومن أشكال الجن المشهورة أيضا نذكر جن بيوت الخلاء .يستمد وجوده من فكرة جوهرية مفادها أن الأماكن حيث توجد القاذورات

(24) J. Desparmet, *Ibid.* p. 314.

والأوساخ مأهولة بالأرواح وعلى هذا الأساس تكون أماكن فضلات البهائم وبيوت الخلاء مساكن للجن.

احتفظ الفلكلور بذكرى جنية قديمة اسمها للىَ رحمة، مسماة بمعنى عكسي antiphrase، شريرة ومؤذية، تظهر في شكل زنجية في بيوت الخلاء، وقد عاش اسمها كأداة ترهيب للأطفال. وكان المسمار الكبير الذي يضرب في بيت الخلاء والذي لا نرى له استعمالا عقلانيا وظيفته إبطال حركية الروحانية.

والروحاني ليس معناه الروح، أو كائن يستطيع الارتقاء في الأفلاك السماوية كما هو الحال في كتب السحر، إنما له في المنطوق الشعبي معنيان يتكاملان من أجل تخصيص أو تمييز الجن الذي تنطبق عليه الكلمة. ففي المعنى الأول نوع من المجاملة، حيث يعتقد أن الروحاني أعلى درجة من الجن أو أسمى مرتبة، وينم المعنى الثاني عن ظهور مرعب أو مخيف، وعليه كان ضرب مسمار وسيلة وقائية لإبعاد هذه الكائنات وتأثيراتها السلبية.

تلجأ النساء إلى خدمات «هدوك الناس» ليريهن شيئا في المنام، ولكن هذا الدور قليلا ما يدخل في الحسبان فيذكرون غالبا لضارباتهم، وبالتالي عندما تشكو المرأة من تغير حالها يقال «ضربوها دوك الناس»، ومن يغسل يداه في بيوت الخلاء يصاب «بالتقاف» فتبرد ويفقد الرغبة في العمل، أو تصاب ركبتيه ومنها عبارة «بَرْدو لَهْ الرَّكايَبْ»[25]، وقد يصبح أبكم أو يصاب ببرودة جنسية فيعتزل أهله، أو يصاب بالحمق.

على غرار المجتمع البشري، يعتقد أن الديانات لها معتنقيها في عالم الأرواح، فالبعض يقول أن المريض المسلوب لا يتأخر عن الكفر بدينه، فيرفض أن تعلق على عنقه كتابات (الآيات القرآنية)، ولا يتحمل رائحة «التبخيره» فيكسر الإناء المخصص لذلك.

---

(25) الركايب جمع الركبة.

يمكن بهذا الكفر التعرف على الجن السالب، فيبخر البيت ويقدم قربانا يتمثل في طير أو تيس إذا رأى المريض ذلك في منامه، وعند الذبح يقال «نطلب منكم باسم الله العالي وسيدنا سليمان سلطانكم، طلقوا سراح هذا المريض».

والمرأة «العجوز» هي المضطلعة بعملية التبخيرة، غالبا ما تكون أم الزوج، لكن ذلك ليس شرطا فكل امرأة يمكنها ذلك لأنّ الجن لا يرفض أياً منهن عدا التي تشك في وجوده، وهن قليلات، أو من كانت غير طاهرة عندما يكون الجن متشددا. تأخذ لذلك «النافخ» أو «المجمر»[26] حيث يرمى فيه الجاوي أو عود القماري أو التبخيرة المتكونة من مجموعة مواد تتشكل حسب الاستعمال ويلاحظ فيها بذور القصبور كعنصر مشترك، يعتقد أنها مما تفضله هذه الأرواح. ثم تأخذ النافخ في يديها، فتطوف به حول الجدران عن قرب، حتى يلتصق الدخان والروائح المنبعثة بها ثم تتغلغل. كما تردد موازاة مع هذه الحركات بعض العبارات مثل «يا ناس الدار هذا بخوركم كونوا معانا» أو «كونوا مَعَنا يا جيرانْ لَمْكان ما تروعناش». تبدأ العملية بغرفة النوم على أن يكون الاتجاه من اليمين إلى الشمال تبعا لحركة للشمس، وتنتهي بوضع النافخ على باب بيت الخلاء أو عند «المجرى» ذلك الثقب في الساحة، من حيث تنصرف المياه إلى قنوات صرف المياه القذرة.

والضحية المفضلة «لناس الدار» أو«هدوك الناس» هم النساء

---

(26) وعاء يصنع من طين توقد فيه النار، ويسمى كذلك «بجوال»، لعل هذه التسمية مرتبطة بوظيفته إذ كان يستعمل للطبخ فمكانه المطبخ أو أي ركن في «الحوش» يخصص لهذا الغرض. يستعمل كذلك للتدفئة حين ينقطع النشاط في البيت ويركن أفراد العائلة للراحة، وللتبخيرة على أن يكون ذلك في أي جزء من أجزاء البيت: يتجول هذا الوعاء في كامل أرجاء البيت ومن ذلك يسمد هذه التسمية. أما المَجْمَرْ فذلك لأنه وعاء للجمر، و«النافخ» من نفخ لأن إيقاد النار يتطلب النفخ في هذا الوعاء ام أن الشكل يوحي بالانتفاخ. وهناك نوع من المسوغات يسمى «المنافخ»، عبارة عن سوار يوضع على مقبض اليد وشكله الخارجي نصف دائري وكأنه منفوخ.

والأطفال فيضربونهم دون أدنى سبب. ويروى الكثير عن هؤلاء الأطفال وخاصة النساء الذين يتعرضون لضربتهم ومن ذلك هذا المثال الذي ورد إلينا على لسان عجوز احترفت التوليد («قابلة») والذي نذكره بتصرف «تأخذ المرأة رغبة في التقيؤ والتقراع (صوت الهواء المنبعث من البطن) والعطيس متكرر، وتكون العينان كأن بها «حوال» حيث تظهر متوجهتين ولو قليلا نحو الأنف (تسمى فتلة الزين-الجمال)، والبعض منهن يتثاوب ولا ينقطع ذلك حتى يعطى للمصابة لحما غير مطبوخ (قال «لحم اخضر») لأنّ الجن المتسلط عليها يتغذى على ذلك، وأخريات تنقطعن عن الكلام، ويقال «تتبكش» أو تتبكم، وينعت الجن الذي ضربها بعبارة «الِّي راه فوق كتفها»، ومنهن من يأخذها نوع من الجنون والهذيان، فتتكلم بألفاظ منحطة، يقال أنها «تهدر بالخاوي والعامر».

يظهر في التصرفات المرفوضة اجتماعيا للمصابة مدى تأثير ما يقترحه الوسط من هذه المعتقدات، فلا تقتصر على الكفر وسب الدين بل تذهب لضرب «الطالب» الذي يريد إخراج الجن، تراودها فكرة واحدة، لا ندري إن كانت بقوة أو بحيلة وهي الإفلات من الحراسة المضروبة عليها لمنعها من الالتحاق ببيت الخلاء أو بيت الراحة حيث تسقط وتتخبط هناك، وتطلي وجهها بالأوساخ وتأكل منها. يعتقد أن «الطلبه» باحتكاكهم بأشياء من هذا القبيل، يدخلون في اتصال مع إبليس، على أن هذا الأمر لا يتعلق حسب المعتقد بكفر أو بردة واعية وإنما بعمل شيطان الأوساخ كما يقال، والذي يحركها بفعل استبدال شخصيتها، يضاعف قواها، ويغير نظرها وطبيعة صوتها، ويقول على لسانها كلام فاحشا لا ينجر عن ذلك عتاب.

للتداوي من هذه الحال أو من الأذى ابتدعت رقصة «الجديب» على اعتبار وقع الرقصة شديد على هذه الأرواح. تذهب الضحية إلى دار العبيد أو تحضرهم في بيتها. وتحت رعاية أحدهم، يؤتى بكمية من البخور وهدي ثم تغطى «ببرنوس». وفي جو صخب يمتزج فيه عطور الجاوي بأصوات

«القرقابو»[27] تبدأ المصابة في تحريك رأسها يمينا وشمالا إلى حد التأثير على قواها العقلية والوصول إلى ما يسمى «الحال» نوع من فقدان الوعي، كما يمكنها أن تقوم بذلك في غرفة لوحدها أو في فناء البيت ويسمى الميدان. تكلف امرأة بتشديد الحراسة عليها، تسمى «الشاوشة» أو «العريفة» تمنع كشف وجهها وتقييد التخبط العشوائي تفاديا للقيل والقال. وبعد برهة من الوقت، يتصبب العرق على وجهها وتبدو مرهقة فتسقط في أحضان «الشاوشة» التي تدلك أطرافها ثم تحيلها إلى الراحة. يعتقد أن بعد استيقاظها تكون قد شفيت. لا ينظر الرجال لهذه العجائب بعين الرضا «يبدو الرأي العام متسامحا اتجاه هذه الممارسة السحرية، فمن النساء من لا تخفي علاقتها مع دار العبيد... حتى اللائي يشكّون يرجعونها إلى الخرافات القديمة»[28] مع أن أناس كثر يثقون في نجاعة هذه الطرق فيتساءل احدهم «لماذا ا فقدت لكتابات والحجب و«الوعدة» وغيرها من قوتها ومميزاتها ؟ لماذا لم تعد الزيارات للأولية تعطي مفعولا؟» فيجيب قائلا «هذا وقت منحوس ويحب «لمناحس» أو أن النية لم تعد من هذا العالم».

لهذه الآلهة من نوع خاص، من يؤمن بوجودها وهناك من يرفضها. لا يرى الفريق الأول في ذلك تعارض مع تعاليم الدين، فالاعتقاد في الجن من مستلزمات الاعتقاد الإسلامي غير أنه في تقديرنا لم يحدد مدى هذا الاعتقاد، ومن هذا الباب أقر أن يذكر في بلاد الإسلام ويعترف اجتماعيًا بالخرافات والممارسات الآنامية.

---

(27) القرقابو: آلة إيقاع موسيقي، مسطحة، نحاسية من زوجين متشابهين. وكل واحد عبارة عن صفيحتين مقعرة الأطراف، حينما تلتقيان تحدثان صوتا. ويقال عن شخص يحدث صوتا مزعجا أنه يقرقب وكذلك كان يستعمل قبل تعميم استعمال النعل البلاستيكي في الحمام ما يسمى بالقرقاب للدخول إلى البيت الساخن من الحمام. يصنع القرقاب على شكل نعل من خشب ومن قطعة جلدية تشد الرجل إلى القرقاب.

(28) Desparmet, *Op Cit.*, p. 337.

يجب الاحتياط من اعتراض الجن أثناء أعمالهم لأن من طبعهم الثأر الذي يكون بقدر الضرر الذي يلحق بهم، وتكون العقوبات غالبا على شكل اختلال عقلي، فالجن يضرب ومن ذلك عبارة «ضربة جن». تتشكل كائنات عالم الطباع في صورة حيوانية أو إنسانية، وعليه تعود المسؤولية عليهم في هذه الحالة ولكن الطبيعة الانتقامية أقوى من القانون. يتلذذون الأوساخ، ويفضلون العتبة، والحوش، والحديقة، وبيت الخلاء، والرماد عن سائر الأماكن الأخرى ولذلك توجد مجموعة من الاحتياطات الخاصة بهذه الأمكنة.

من خصوصياتهم أنهم يتراجعون أمام الحديد وخاصة الشفرة الفولاذية أو السكين، وعليه ينصح بعض «الطلبه» السحرة، خوفا من الأحقاد التي يمكن أن تولد لدى الجن من جراء أعمالهم بوضع سكين قرب الرأس أو تحت الوسادة. كما يستعمل الشيء نفسه لحماية الرضيع، فتجد غالبا سكينا، ملحا، أو كوب ماء أمام سرير الصبي لحمايته من هذه الأرواح القاطنة بالبيت. ويوضع في يد شخص مغمى عليه أو مصاب بداء «النقطة» شيئا حديديا، ولكنهم بصفة عامة يحترمون البشر إلا من تعرض لهم.

يمكن الكلام مع هذا العالم واستشارتهم، إذ منهم «الممنين» الذين يكنون المودة لشخص ما فيتجلون له ليلا في المنام أو بصفة خفية عن طريق الشفاء أو بعض الأعمال التي يقومون بها لفائدته، لكنهم يفرضون واجب السر وإلا فقد الامتيازات التي يمنحونها، لكن يبقى هذا الكتمان صعب الالتزام به خاصة إذا ما علمنا الطريقة التي يروى بها المنام وتأثيره على طبع الشخص في اليوم إن لم يكن لفترة من الحياة.

وهم لا يحبون أن يذكروا بأسمائهم الحقيقية، لذا تفضل الأسماء والعبارات الملتوية مثل ممنين، دوك الناس، الروحانيين وهذه صيغة تعبيرية كثيرة الاستعمال بغرض التأدب، وبالطبع فإن النساء غالبا مفوضة من طرف الجماعة بسلطة سحرية من جهة، واحترام الممنوعات العرفية من جهة

أخرى. بالنسبة لوليام مارسي فإن «الأساس السيكولوجي لهذه الطريقة... يبدو مزدوجا: أولا قد يتعلق الأمر باحترام الأخلاقيات، واستعمال بعض العبارات الغامضة تجنبا لاستعمال الكلمة الخاصة بالوضعية؛ وقد يكون رغبة في استبعاد كلمة نحس، أو مخيفة واستبدالها بعبارات فال حسن، ومدح ومجاملة»[29].

نذكر من الصنف الأول مثال كلمة الدار ويقصد بها الزوجة، أما «رَشْ الماء» أو «تَطيار الماء» للإشارة إلى التبول، والتخلص من الفضلات يشار إليه بعبارة «يدور مع رأسه»، ويقال السعد عوض الرجل، أما في الصنف الثاني نذكر عساس البلاد ودوك الناس، والممنين عوض كلمة الجن.

ولما كان الجن يصيب من هم في وضعية هشة، اجتماعية او ضحية، كثيرا ما تنسب اليهم أمراض الرضع والعقم فتشكل من ذلك نوع من الإثنو-طب Ethnomédecine لذا سنتطرق في هذه الفقرة إلى حالات مرضية يعاني منها المجتمع العربي، وتكثر بشكل كبير في مجتمعنا، إنها أمراض الرضع وأم الصبيان والصُرَّة.

يكون الطفل الرضيع خلال الفترة الممتدة من ولادته إلى ظهور أسنانه الأولى كائنا هشا، بالفعل، في أطوار نموه الأولى، يكون معرضا للكثير من الأمراض، بل والموت الفجائي، ولكن ضعف الرضيع له، في المعتقدات الشعبية عواقب أخرى بحيث يكون هدفا سهلا لاعتداء أنواع من إناث الجن الشريرة؛ كما تسهل إصابته بأمراض بسبب استنشاقه مستحضرات سحرية. تفاديا لذلك، يحلق شعره في اليوم الأربعين بعد ولادته.

من الوعكات الصحية المنتشرة في المعتقدات الشعبية نذكر الصرة.

---

(29) W.Marçais *L'euphémisme* et *l'antiphrase dans les dialectes arabes de l'Algérie*, in Yelles Chaouch Mourad, *op. Cit.* p 65.

عادة لا يخرج الرضيع من البيت ليلا، قبل تجاوز عتبة الخطر في الأربعين يوم الأولى من عمره. خلال تلك الفترة لا يستطيع الطفل مواجهة أدنى قوة سحرية، إذ يكفي أن يحلق طائر البوم (طير الليل) فوق الرضيع كي يعرضه لخطر الموت، بل حتى إذا كان ذلك فوق ملابس الصغير المنشورة على حبل الغسيل، فما أن يلبس الرضيع تلك الثياب، حتى يصاب بالإسهال، أو برمد العينين المزمن! لكن الإصابات المرضية التي يتعرض لها الرُضع لا تكون ناتجة عن حوادث عارضة من قبيل تحليق البومة فوقهم أو فوق ملابسهم فحسب، بل تكون في الغالب من فعل فاعل شرير، كما هو الحال بالنسبة للصرة.

إن الصُرَّة في اللغة الدارجة هي كل ما يُصَرُ فيه، ويشيع استعمال هذه الكلمة في التطبيب الشعبي، غالبا ما تكون قطعة ثوب أسود تحتوي على مواد سحرية بهدف إلحاق الأذى بشخص معين. ويسود الاعتقاد بأنّ أساس ما يصيب الأطفال من سوء التئام عظام الرأس. وتكون أيضا عبارة عن قطعة ثوب في شكل كيس صغير يعلق تحت الثياب، ويتضمن بعض المستحضرات السحرية، تذكر منها نادية بلحاج: دم المغدور، تراب المقابر، جلد وعظام الحيوانات والحشرات السامة كالوزغة (أبرص)، والزجاج المتناثر خلال حوادث السير، الخ. أما عن كيفية تأثيرها على صحة الرضيع، فذلك مرده إلى ضعفه ما بفرض عدم تركه لوحده في غرفة دون البعض من تلك المواد السابقة الذكر... (من أعراض الأدى) البكاء الشديد مع إسهال مصحوب بقيء[30].

وفي العادة أيضا أن الرضيع الذي ينفلق رأسه بسبب تأثير الصرة، تعالجه إحدى النساء المتخصصات، إذا لم تكن الإصابة خطيرة وقاتلة، على أن يعرف عن هذه المعالجات عدم تعاطيهن السحر ليتحقق إبطال مفعول الصرة، كما يعالج الفقيه «بالكي» هذه الإصابة، حيث يكوي بطن

(30) نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986، ص152.

وظهر وكعب الرضيع برأس «السفود» (سلك) لدفع الجني الذي استوطن الجسد الهش إلى مغادرته، وبذلك يشفى الرضيع.

ومن الأمراض التي يذكرها الطب الشعبي أم الصبيان أو «التابعة»، مرضا يصيب الأطفال الصغار، والرضع خاصة، وهو في الوقت نفسه اسم جنية شريرة تسبب هذا الداء، ويبدو، أنّ الاسم/ الأسطورة نشأ في سياق تجسيد قوى الشر التي تحمّلها العامة مسؤولية الإصابة بالأمراض حيث منحتها أرواحا وشخصيات خفية حتى تكون أكثر قربا من الإدراك، ولم يخرج السحر الرسمي عن السياق ذاته، حيث يسهب السيوطي في (كتاب الرحمة) في رسم ملامح أم الصبيان.

وفي مقام آخر من الكتاب المذكور تقدم أم الصبيان نفسها كما يلي: «أنا التي أخلي الديار وأنا معمرة القبور وأنا التي مني كل داء وكل مضرة، نومي على الصغيرة فيكون كأن لم يكن (...) ونومي على المرأة عند الحيض أو عند الولادة فتعقر ولا يعمر حجرها (...) وأما الصغار فندق عظمهم ونأكل لحمهم ونشرب دمهم ونخلي حجور أمهاتهم، ونحب من الصغار والنساء أكحل العينين أحمر الوجه، إلخ»، ويصور صاحب كتاب «الرحمة» الملامح المرعبة لتلك الجنية المتمردة في شكل «عجوز من الجن أنيابها كأنياب الفيل وشعرها كسعف النخيل، يخرج من فيها الدخان ولها صوت كالرعد القاصف وعيناها كالبرق الخاطف ذات خلق بديع ومنطق شنيع (...) تسكن الهواء بين السماء والأرض»[31].

وتلقب أم الصبيان بـ «الخادم قمقومة»، وعندما تسلط أذاها على الرضع، يستشعر الأهل ذلك من ملاحظة «قفز» الرضيع في نومه، فهي أثناء ذلك تقوم بضربه وقرصه فيبكي حتى الموت.

نجد في معتقد آخر أنها تصيب الطفل فيأخذه القيء وهو منكس العينين، وهذه الأعراض يكفي لعلاجها حسب بعض النساء المجربات من

---

(31) السيوطي، مرجع سابق، ص 278.

طلي حفرة قفا الصغير بقليل من القطران، وحتى إن لم يسمع يوما عن طفل التهمته أم الصبيان! فإن الأسطورة لا تزال مع ذلك قائمة، ومن الأمهات كثيرات يطلقن على الأعراض السابقة الذكر: الشهاقة، الجدة، الحرة، أم الليل الخنفسة، كلها أسماء (اصابة) تشير إلى أم الصبيان.

لقد عرفت بعض أضرحة الأولياء باختصاص علاج أمراض الصغار، نذكر منها سيدي احمد بن موسى بضاحية تلمسان وكذلك سيدي ابن النقيم، بمقربة من ضريح سيدي أبا مدين، وتشمل طقوس العلاج على: التوضؤ بمياه البئر المقدسة المجاورة للضريح.؛ تمرير سلسلة حديدية على أرجل الزوار المرضى لطرد الشر؛ حك المناطق المصابة من جسد الصغار بحجر مستدير أملس (حجر التيمم).

ولوقاية الرضيع من ضربات «الخادم قمقومة» القاتلة، يزار به أحد هذه الأضرحة، على أن يكون غطاء الرضيع من ثوب أسود، وهو- على نحو ما أسلفنا- اللون الذي يتوسل به إلى ملك الجن ميمون الغناوي.

وعموما لا يكاد يخلو سرير رضيع من تميمة الوقاية من «أم الصبيان» مكونة من «صرة» يوضع فيها قليل من الشب والحرمل أو الملح، أو شفرة سكين، تدس في سرير الرضيع، فتحميه من أذى الجن، وفي مقدمتهم أم الصبيان.

لا ينحصر الأذى في الصبيان بل يتعدى إلى المرأة المهددة بالعقم. ولما كانت عملية الإنجاب تكتسي أهمية قصوى في مجتمعنا، من كون العقلية السائدة تعتبر أن الأولاد هم بمثابة الأوتاد التي تثبت البيت الأسري (الخيمة)، فبيت بلا أولاد بيت بلا أوتاد، لذا ينتاب المرأة التي لا تنجب في غضون الأشهر أو السنوات الأولى من زواجها قلق حقيقي، وتخشى على كينونتها الاجتماعية.

قد يكون العقم حسب المعتقد قدرا أو عملا من أعمال السحر الانتقامي، الذي سبق أن أشرنا إلى بعض وصفاته، وفي كل الأحوال يتنوع

العلاج من وصفات إلى زيارة أضرحة مختصة، وصولا إلى الفقيه الساحر المختص في الحالات المستعصية.

ومن العلاجات الشعبية للعقم، نذكر: تناول المرأة العاقر للحليب الرائب مخلوطا بأصفر البيض والحلبة، وتناول الزوجين اللذان لم ينجبا لوجبة أكل مهيأة بـ «المساخن»، وهي عبارة عن خليط من سبع توابل تطحن، وتستعمل كعناصر علاجية مع العديد من الأطباق، معروفة أكثر لدى العامة باسم «راس الحانوت». ولعلاج العقم يطبخ طائر دجاج بلدي أو طبق كسكس أو طاجين (طبق مرق) باللحم مع إضافة راس الحانوت، وبعد أن يعود الزوجان من الحمام، يتناولان الوجبة العلاجية وينصرفان بعدها للمعاشرة الجنسية. وفضلا عن أشكال العلاج المطبخية، ثمة أشكال أخرى متعددة ومتنوعة كتلك التي تتضمن طقوس التبخير لطرد لعنة العقم أو الاستحمام بمياه أماكن مقدسة لها بركة إحداث الأثر المطلوب، كمياه العيون المالحة.

وفي اعتقاد العامة أن «المساخن» تقوم بتسخين جسم الإنسان وتبعد عنه تلك «البرودة» أصل الداء. لكن العقم الذكوري يعتبر، حسب المعتقد، نقصا في الفحولة، أو برودة «النفس».

ولما كان الانجاب يحدد الكينونة الاجتماعية للمرأة فليس من الغرابة أن يولى الحمل بعض الاحتياطات على المرأة الالتزام بها لسلامة الجنين وأهمها من وجهة نظر المعتقد الشعبي تجنب أماكن تواجد المواد السحرية كمحلات العطارة أو مجالسة المتعاطيات للسحر.

ولا ينبغي معاكسة رغبات المرأة الوحمى (التي تتوحم) بل يجب الإسراع بتلبية كل ما تشتهيه، وإلا فإن من شأن حرمانها أن يترك آثارا سيئة في الجنين الناشئ، ستتجسد بعلامة على مكان ما من جسده، ولا تظهر إلا حين يولد، وتسمى تلك العلامة «أمارة الوحم» أو التوحيمة غالبا ما تشبه الشيء الذي حرمت منه الأم!

كما ينبغي على الأم في تلك الفترة أن لا تطيل النظر إلى كل ما كان شكله قبيح؛ كالأشخاص ذوي الخلقة الذميمة أو الحيوانات (قردة، على الخصوص)، والسبب في ذلك أن الجنين الذي يتشكل في رحمها، سينطبع بتلك الصفات القبيحة.

وإذا كانت المرأة لا تلد إلا البنات، فذلك يعني- مرة أخرى- أنها وقعت تحت تأثير عمل سحري، ينبغي التخلص منه، لذا هناك وصفات تنتج، حسب العامة إنجاب المرأة للفتيات فقط، وتلجأ إليها قريبات الزوج حسب المتداول، كي يدفعن بالزوج إلى تطليقها. من ذلك نذكر الوصفتين التاليتين: تُؤخذ أفعى أنثى ولدت لتوها، وتقطع إلى أجزاء يمثل كل جزء منها عدد البنات المراد أن تنجبها المرأة، ثم تطبخ ثم تقدم للمطلوبة في أكل؛ أو تُؤخذ شعرة من رأس المطلوبة، وتعقد عددا من المرات بعدد البنات المراد إنجابهن، ثم توضع الشعرة في خبز مثلا يقدم لها من دون درايتها!

ولكي تلد المرأة الذكور هناك وصفات السحرية كثيرة، بدءا بأن تأكل المعنية من يد طفل ليس له أخوات، أو أن تذبح ثعبانا ذكراً ولد لتوه، ثم تقطعه عددا من الأجزاء مماثلا لعدد الأولاد المرغوب في إنجابهم، فتطبخه وتأكل منه.

كثيرا ما يكون عدم إنجاب الذكور مبررا لتسويغ تطليق الرجل لزوجته، ويبدو تفضيل الذكور على الإناث اجترارا لعقلية هي من بقايا تفكير إنسان المجتمعات الزراعية والرعوية، التي كان مطلوبا فيها من المرأة أن تلد الكثير من الأولاد، سيؤمنون للأسرة القيام بالأشغال الفلاحية الشاقة، كما يضمنون استمرار للنسب، ولم تستطع المجتمعات المغاربية المعاصرة التخلص من سيادة هذه الذهنية.

إن ما يشكل الوليد في بطن أمه، في المخيال الشعبي، هو ملك يقوم بعد الانتهاء من مهمة تكوين أعضائه بكتابة قدر وأجل المخلوق الصغير على جبينه، ليس هذا وحسب بل يمكن تغيير جنس الجنين، لكن خلال

المرحلة التي تسبق «سقوط الجنين في الرحم» وتسمى العملية هذه «قْلِيبْ الْكَرْشْ» التي تتم بواحدة من الطرق الثلاث الآتية: أن تتحزم المتزوجة حديثا، التي ترغب في أن يكون مولودها الأول (المزوار) ذكرا، بأغصان الدالية (الكرم) طيلة مدة حملها؛ أو أن، تتجرع المرأة خلال فترة نفاسها خليطا من الحليب والبيض وحب الرشاد «على الريق»؛ أو إن كانت أم وترغب في أن يكون جنينها اللاحق من جنس مختلف، عليها أخذ «مصران» (أمعاء) كبش غليظ وإقلابه (إخراج الجزء الداخلي من المعي الغليظ) وتتحزم به مدة معينة.

وتسمي النسوة «حَبَّ الرشاد» بـ: «حب الرجاء»، لاعتقادهن بانه وسيلة للتضرع إلى الله لتحقيق رجاءهن، ولذلك يدخل كثيرا في وصفات طلب المواليد الذكور.

والجنين قبل بلوغ شهره الثالث إذا مات فإنه يتحول حسبما يعتقد إلى حمامة تطير إلى الجنة لتخلد فيها، وسيكون له «غدا يوم القيامة» حق الشفاعة لإنقاذ والديه من النار، ولذلك يسمى الجنين المجهض دون قصد وكذا الوليد المتوفى عند الوضع «وليدات الجنة» (أطفال الجنة)، ويعتبرون صدقة قدمها الوالدان تقرباً إلى الله، وطمعاً في مغفرته.

ومن الأمور المتصلة بسياق بالحمل نذكر **الإجهاض**، منه الإرادي الذي تلجأ إليه النساء اللائي حملن «سفاحاً» ويرغبن في التخلص من حملهن درءا للفضيحة، والإجهاض اللاإرادي المتمثل في فقدان المرأة لحملها لضرورة ما.

بالنسبة للإجهاض الإرادي (أو لنقل بشكل أكثر دقة) الاضطراري، ولما كان الإجهاض الطبي ممنوعا قانونا ومعاقبا عليه لأنه حرام شرعا، فإن الأشكال التقليدية (حتى لا نقول البدائية) للتخلص من الأجنة، تظل للأسف، منتشرة وعواقبها خطيرة. تستعمل الراغبات في ذلك عادة بعض المواد المخدرة مثل الكيف، أوراق التبغ، أو نباتات ومواد أخرى كأوراق

الدفلى والحرمل والقطران والكبريت وغيرها، التي تعتبر مجهضة للأجنة، بعد أن تدخلها بإدخالها في فرجها.

ومن الوصفات الطريفة التي تحفل بها مصنفات السحر في باب الإجهاض، ينصح السيوطي بأن يسخن عش الخطاف وتدهن به المرأة سترتها، فيسقط الجنين، وأما بالنسبة لحالات النساء اللائي يفقدن أجنتهن من دون رغبة في ذلك، خصوصا إذا كان الإجهاض متكررا، يعتبر ذلك من الأعمال الجن الشريرة، حيث تقوم جنية بالدخول إلى رحم المرأة كلما حبلت، وتخنق الجنين.

ولتخليصها من هذا الشر المسلط، يصنع لها الفقيه الساحر أربعة جداول تحتوي على المسك والجاوي ويطلب منها أن تعلقها في الأركان الأربعة لغرفة النوم، وتذبح دجاجة سوداء، وتخلط كبدها وقانصتها (معدتها) بالشعير والريحان وأوراق الدفلى، وتعدُّ من ذلك وجبة كسكس تتناوله برفقة زوجها، وبقية الوصفة أن يقوم الساحر بصنع مربع سحري في غرفة النوم من خلال نصب أربعة أوتاد تربط بعضها البعض بأربعين ذراعا من خيط الصوف، ثم يوضع فراش النوم داخل المربع السحري الذي لن تستطيع الجنية دخوله، فيطمئن الزوجان بعدها إلى أن مجامعتهما الجنسية وما سينتج عنها سيصكون في مأمن تحت حماية التمائم الأربع والمربع.

كما يعتقد انه بالإمكان ترقيد الجنين أي تنويمه لفترة طويلة قد تبلغ أضعاف فترة الحمل الطبيعية، ويعود أصل الاعتقاد في وجود حالات الجنين «الراقد: لدى بعض النساء إلى المراحل التاريخية التي سبقت ظهور وانتشار وسائل منع الحمل. ففي مجتمع حيث يصدق الناس، خصوصا في المجتمعات القروية المنعزلة أن امرأة غاب عنها زوجها منذ سنين (بسبب الوفاة أو الهجر) تكتشف بين عشية وضحاها أنها حامل منه، وأن حملها كان «راقدا» في رحمها طوال تلك السنين، إما تحت تأثير صدمة الفراق أو بعمل سحري من خصومها وأعدائها.

تدعم مصنفات السحر الشهيرة هذا الزعم بتقديم وصفات «لترقيد الجنين في بطن أمه» أو «معالجته في بطنها». يقول السيوطي مثلا في «كتاب الرحمة»: لترقيد الجنين في بطن أمه «تأخذ المرأة الكمون والعرعار وتدقهما ناعما، وتفطر عليهما ثلاثة أيام فإنه يرقد بإذن الله تعالى»[32].

الحرز والأحجبة : «الطلبة» وصناعة التمائم الواقية من الجن

وإذا كان سبب وقوع المصيبة هو ممارسات طائشة وعيوب في التقدير وتصرفات غير ملائمة فإنه يتم إضمار أن ذلك ليس من قبيل المصادفة بل من عمل قوى خفية شيطانية ينبغي مناشدتها بواسطة تصرفات من النوع نفسه.

والطلبة هم من يتدخل مرة أخرى لإنتاج طلاسم فعالة، يكفي ملاحظة ما يدور في الساحات العمومية، على هامش الأسواق الأسبوعية للعثور على كتبة يستطيعون وضع كتابة غريبة تمزج عبارات دينية مع حواشي باطنية مقابل بعض الدنانير. تعجز قوى الشر على الصمود في وجه هذه الطلاسم، يصيبها الذعر فتتراجع. إن اللجوء إلى صنع التمائم الوقائية أو العلاجية ليس معتقدا وممارسة حديثين، إذ «كان للتمائم المقام الأول عند المصريين القدماء الذين وضعوها على أعتاب المنازل، وتحت أعتاب الأبواب، أو داخل حجرات البيت، وكانوا يضعونها في أماكن نومهم وتحت وسائد رؤوسهم أو في أماكن ممارسة أعمالهم اليومية، كما صنعوا منها وسائل زينتهم... كما تفيد المراجع التاريخية بأن التمائم كانت معروفة لدى حضارات الشرق القديمة الأخرى مثل البابليين والآشوريين بشكل لا يختلف كثيرا عن الحروز والأحجبة الحالية.

غالبا ما يكون «الحرز» أو «الحجاب» عبارة عن تعاويذ وآيات من القرآن، خصوصا المعوذتين، ويحمل أحيان أخرى الرقية التي تقول «بسم

(32) السيوطي، مرجع نفسه، ص 284.

الله أرقيك من كل داء يؤذيك من شر كل حاسد وعين الله تشفيك» أو تحمل أسماء الملائكة أو بعض مشاهير الأنبياء وتتخلل تلك الكتابات أشكال هندسية يقال أن لها مجتمعة أثرا لا يعلم سره إلا واضعوها وحدهم. تكتب «الحروز» بريشة تصنع من القصب الجاف ومداد يعرف باسم «الصمخ» أو «الصمق» أو «الصمغ» بحسب الجهات، وهو عبارة عن مداد يميل إلى الصفرة يصنع عادة بنقع الصوف المحروق يخلط بالماء، كما كتب الحرز بماء الورد أو ماء زهر الليمون، أو محلول الزعفران في الماء وغيره، ليس هذا وحسب بل أن بعض المواد الغريبة تستعمل أحيانا لكتابة بعض النماذج الخاصة جدا من الحروز كالنجاسة الآدمية عندما يتعلق الأمر بإبعاد الأرواح الشريرة.

أما الحامل الذي تكتب عليه الحروز فقد يكون قطعة ورق أبيض، أو ورق بصل، أو قطعة رغيف، أو حبة لوز أو تمر، أو أنية المطبخ. وبحسب «الفقيه الطالب»، ينصح المريض إما بنقع الحرز المكتوب على ورق في إناء به قليل من الماء ثم شرب المحلول في جرعات منتظمة، أو التوضؤ بذلك الماء، أو مسح أجزاء جسده المريضة، كما قد ينصح المريض بأكل الرغيف الذي كتبت عليه العبارات السحرية، أو ورق البصل أو التمرة أو ما إلى ذلك.

أحيانا أخرى يأخذ «الطالب» صحن الخزف (زلافة) ليكتب داخله الحرز ثم يغسل ما كتب بقليل من الماء ليشرب المريض منه، وقد تكون الكتابة أيضا على بيض، هذا بالنسبة للشكل الكتابي، أو يلجأ «الطالب» إلى القراءة بدل الكتابة على كأس ماء أو زيت ليبيعه للمريض كما يباع محلول الدواء في الصيدلية، وذاك هو الشكل الشفهي.

ولكن شكل الحرز الأكثر تداولا يبقى ذلك النموذج الصالح لكل شيء، الذي يعلق على الجسد بواسطة خيط صوفي احمر أو اخضر. ومن هذه التمائم ما يباع جاهزا، ملفوفا في مربعات صغيرة من ورق النحاس الأحمر أو الثوب الأبيض، نجده لدى العطار. كما يباع للزوار مقابل أي

مبلغ يقدمونه على جنبات أضرحة بعض مشاهير الأولياء. أما الحرز الذي يصنعه «الطالب» بطلب من مريض، تقتضي طقوس العلاج أن يبدأ الفقيه المعالج (الطالب) بتلاوة سرية وغامضة موجهة للجني الذي يصادف «يومه»، اليوم الذي بدأ المريض فيه يستشعر الداء.

يسمى كاتب الحرز الطالب أو الفقيه، الذي بعدما تعرف على «هوية» الجني المسؤول عن إصابة المريض يرسم رمزا خاصا على الحرز ثم يقدمه للمريض ناصحا إياه بوضعه على عنقه باستمرار إذا كانت الإصابة قد مست الرأس أو الصدر أو البطن .أما في حال الأمراض الخاصة بالمعصم والكعب والأطراف والجهازين العصبي والهضمي فإن طقس العلاج يقتضي وضع الحرز تحت الحزام.

وهكذا لعلاج أوجاع المفاصل مثلا يكتب الفقيه العلاج السحري على ورق ازرق من النوع الذي تلف داخله قوالب السكر فيقوم المريض بنقع «الحرز» في الماء حيث يتحلل المداد، ويشرب على مدى ثلاثة أيام جرعات من ذلك الماء السحري، على الريق كما يقال، وحين يفرغ الإناء يضع المريض فيه بضع قطرات الزيت، ثم يتناول من الورق الأزرق الذي كتب عليه الحرز ويمسح به الإناء وقطرات الزيت ثم يحك به مفاصله المريضة. لعلاج مرض شلل عضلات الوجه المعروف باسم «اللقوة» يكتب «الطالب» الحرز على لحم المريض مباشرة ويكون المداد السحري، الصمغ، محلولا مصنوعا من مزيج الثوم المهروس والقطن المحروق المذاب في الخل.

أما في حالات الإصابة بأمراض معدية تكون كتابة الحرز بالقطران على ورق ازرق يستعمل في لف السكر ويرميه في المجمر ومعه تبخيرة بعد إضافة قليل من الحرمل، ثم يتبخر المريض بالدخان المنبعث وبذلك يطرد الجن الأشرار، سبب الإصابة بالمرض فتتوقف العدوى. ولجانب الوقاية استعمالات كثيرة أخرى حيث تذهب الحامل المضطرة للإجهاض المبكر إلى «الفقيه» فيكتب لها حرزا بآخر تضعه تحت ملابسها يلامس جلد البطن،

ويقتضي منها ذلك أن تعاود عيادة «الفقيه» مرة في الشهر لتغيير الحرز لضمان فاعلية العملية.

يعد الحرز أكثر من أسلوب علاجي أو وقائي فهو يحظى بمزيج من مشاعر الخوف والتقديس التي تثيرها قدرته على معالجة أكثر الأمراض استعصاء على العلاج من الطب الحديث ولذلك لا ينبغي إتلافه، بل إرجاعه إلى من هم أدرى بأسراره دون فتحه للاطلاع على ما خط بداخله تحت طائلة التعرض للعنة غامضة.

تسمى العملية علاج الأطفال بالكتابة «السبوب» أو «التسباب» .تنصح الأم التي تشكو بكاء طفلها بلا انقطاع بأن «تسبب» له. يعتبر «السبوب» من بين أكثر أشكال الحروز تداولا وتؤكد العديد من ربات البيوت انه فعال جدا في وقاية وعلاج الأطفال، الرضع خاصة، من الأمراض الكثيرة والغامضة.

وفي صناعة «السبوب» يصنف الفقهاء إلى مستويات. يكثر الإقبال على من تكون «يده مليحة» أي أن ما يكتبه لللخائفات اللائي يشكون من نفس الأعراض كنوبات بكاء مسترسلة (تسمى الشحنة، وتفيد الكلمة أيضا الإصرار)، تقطع أنفاس الرضيع،وارتعاش في النوم (حركات عصبية لا إرادية)، عيوب خلقية تشوه شكل الرأس. ولعلاج البكاء لدى الرضيع يأخذ «الفقيه» ريشة من قصب يغمسها في صمغ ويكتب على ورقة بيضاء كلاما لن تقرأه الأم (إن كانت متعلمة) لأنه محظور عليها فتح السبوب والاطلاع على مضمونه، فاحترام الغموض الذي يميز السحر من شروط نجاح العلاج. وما يكتبه الفقيه نقلا عن «كتب العلم» يشبه في الحقيقة ما يلي: «عيسى ولد يوم السبت فلا كلب ينبح ولا ريح تلفح ارقد أيها الطفل بغير بكاء إلى أن تصبح بألف حول ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إذ أوى الفتية إلى كهف سنين عدد وخشعت الأصوات إلا همسا» ثم يطوي «السبوب» ويعطيه للأم ناصحا إياها بأن تضعه في ماء نقي حتى يتحلل ورقه وصمغه، ثم تعطي قطرات من ذلك المحلول السحري لصغيرها أو أن ترمي

بالسبوب في مجمر متقدة ناره وتعرض صغيرها للدخان المتصاعد منه، أو تلف «السبوب» في ثوب ابيض وتعلقه بخيط احمر على عنقه.

وهناك طلبه أو فقهاء يشتهرون بإنتاج السبوب تحظى بمصداقية لا تضاهى ويعتمد اسلوب العمل على تسليم سبوب للزبون حسب نوع الإصابة، ومطالبته بإرجاعه سواء حصل الشفاء أو لم يحصل لأخذ سبوب آخر، وهكذا تستمر زيارة «الطالب» حتى يشفى، لخلق ترابط روحي بين الطفل والطالب.

غالبا ما يتضمن الحرز خط **جدول** .يعرف المعجم الوسيط الطلسم بأنه خطوط وأعداد يزعم كاتبها انه يربط بها روحانيات الكواكب العلوية بطبائع السفلية لجلب أو دفع أذى. إنه لفظ يوناني لنعت كل ما هو غامض ومبهم كالألغاز والأحاجي، وبحسب ابن خلدون فإنه إذا كان السحر هو اتحاد روح بروح، ولا يحتاج الساحر فيه إلى معين فإن الطلسمات يحتاج فيها الساحر إلى معين فيستعين بروحانيات الكواكب وأسرار الأعداد وخواص الموجودات وأوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر ولذلك فإن الطلسمات اتحاد روح بجسم أي ربط للطبائع السماوية (التي هي روحانيات الكواكب) بالطبائع السفلية.

إنّ الطلاسم ليست شيئا آخر إلا جداول (بالتعبير الدارج الذي ينطق الكلمة بجيم ساكنة مع تشديدها) وذلك تخصص لا يتقنه سوى نخبة الفقهاء السحرة الذين اكتسبوا معرفة دقيقة بأكثر «علوم السحر» تعقيدا فيطلبون مقابل ذلك مبالغ مالية كبيرة.

وأهم العناصر التي نجدها في الجداول حروف مبهمة مثل السبع خواتم، (معروفة بخاتم سليمان) حروف أبجدية، أرقام، أسماء عناصر، أسماء الشياطين وملوك الجن والملائكة، أسماء الله الحسنى، سور من القرآن، أشكال هندسية مختلفة.

تسمى الجداول في لغة السحرة «خواتم»، أو حسب شكلها الهندسي،

مربع، خماسي وهي من التنوع والغرابة ما يرعب العامة أو على الأقل يفرض احترامها. من مطالعتنا لبعض كتب السحر الحافلة بالكثير من النماذج نستخلص أن الجدول الواحد يصلح لقضاء أكثر من غرض، وطريقة الاستعمال وحدها تحدد النتيجة التي يحصل عليها المستفيد من العملية. ونظرا لأن تلك الرسوم الغامضة تبدو متضمنة لخاصية سحرية فإن مؤلفي مصنفات السحر الأساسية حشو بعض الجداول بكل ما هو غريب وغامض من الرموز. بيد أن أكثر أشكال الجداول خطورة (من وجهة نظر المعتقدات السحرية) وإثارة لرعب العامة هي تلك المسماة «الجدولية»، وهي عبارة عن قطعة ورق وضعت عليها كتابات سحرية يتم إعدادها غالبا بدافع الغيرة والانتقام، حيث تستدعي القوى الخفية من قبل فقيه ساحر يتعاهد مع جني على إشراكه في العملية بحيث يصبح الجني حارسا للجدول السحري وضامنا لاستمرار مفعوله طالما بقي المستهدف بالعمل السحري حيا. يمكن تلخيص العملية فيما يلي: «بعد أن يعد الساحر الجدولية» يقيم عهدا مكتوبا مع جني بأن يحرسها ثم يقوم بدفن كل من الجدولية والعهد المكتوب في المقبرة المنسية»

إن الأثر السحري الذي يترتب عن هذا العمل المرعب يتحدد في جعل المستهدف غائبا عن محيطه وبتعبير المختصين في صرع الجن. تصبح ضحية الجدولية «ملبوسة من طرف الجن» وهي اخطر أنواع الإصابات التي يلحقها الجن بالبشر وربما نجد في الأمر بعض التشابه مع المضمون الغرائبي لحكايات ألف ليلة وليلة التي أثّرت بعمق في المخيال الشعبي العربي وتركت بصمات واضحة المعالم في فلكلورنا خاصة منها حكايات الجن الذي يظل مسجونا في قمقم أو قائما على حراسة كنز طوال قرون. وفي زعم بعض الطلبة أن الجني الذي يحرس الجدولية يصبح متقمصا (لابسا) للضحية حتى لا تستطيع أية قوة سحرية أخرى إبطال مفعولها. كما يحدث أن ينهار حارس الجدولية في محكمة الجن الكبرى أثناء حصص «الصريع» فيفيد هيئة المحكمة الغيبية بمصدر الشر الذي يحرسه، واسم صاحب الجدول السحري، والفقيه الذي صنعه، وأحيانا المكان حيث دفن

الجدول والعهد. وقد يستعمل الجداول لأغراض نافعة أيضا، منها علاج لسعات الحيوانات السامة، والكلاب المصاب بالسعار، ولأجل ذلك ينقع الورق الذي كتبت عليه عبارات سحرية سرية في ماء، ثم يقدم شرابا للمريض، كما تعلق بعض الجداول الأخرى بغاية علاج أمراض خطيرة، كحمى المستنقعات وأمراض القلب، وآلام الأعصاب والعقم، وغيرها...

الفصل الثالث

الأولياء و«المرابطين» في المعتقدات الشعبية

يشكل الإيمان بقدرة الأولياء والمرابطين عنصرا هاما في العالم الديني السحري الذي تمتاز به الثقافة الشعبية وتبعا لذلك نخصص هذا الفصل لهذه الظاهرة لتبيان ارتباطها بالمرجعية الدينية المتمثلة في التصوف والممارسة الشعبية من جهة، ومن جهة أخرى تبيان أن ظاهرة الطالب تشكل أثرا منحرفا من آثار التصوف.

تشكل ظاهرة زيارة الأولياء إحدى الممارسات الدينية المنتشرة، حيث نجد لها أماكن متميزة وهي مسرحا لنشاطات مختلفة وأشكال طقوسية، وموضوع زيارات تمتاز بالقداسة. ويمكن إدراج هذه الظاهرة ضمن الحديث عن الفضاءات المقدسة.

لقد اهتم العديد من المفكرين والمؤرخين بهذه الظاهرة، نذكر منهم إيميل ديرمنغام، وجاك بيرك وبوسكيه وغيرهم كثير. فاعتبروها من العادات الشعبية التي اندست في مضمون العقائد والطقوس الإسلامية أو المنسوبة واجمعوا على أنها بقايا وثنية دخلت بلاد المغرب العربي عن طريق المرابطين، لكن لم تعنى دراساتهم بدراسة الآليات التي تحرك هذه الظاهرة وسر تواصلها رغم التغيير الذي تشهده هذه البلدان وكذا مدى تقبل الفئات الشعبية المختلفة لهذه الظاهرة.

والملاحظ أنّ «الطلبه» يدركون جيدا مدى أهمية هذا الاعتقاد حيث يشيرون على زبونهم بزيارة الولي الفلاني، وكأنه وسيط بين الولي والزبون،

مما يدفعنا إلى القول بأنّ هذه الممارسة الدينية الشعبية يتوسطها وسيطان بين الإله والعبد، وساطة الولي التي تحتاج إلى وساطة الطالب حتى يقبل الوالي تلبية بعض الأغراض.

انطلاقا من الافتراض بأن ظاهرة «الطلبه» ما هي إلّا اثر منحرف للممارسة الصوفية، ينبغي لنا التطرق إلى ظاهرة التصوف في بلاد المغرب في بعض المراحل التاريخية التي نعتبرها أساسية.

1 - الاولياء

قلما يذكر في بلاد المغرب اسم حواضر من غير أن يذكر فيها اسم ولي صالح، يزار قبره وتقام حوله سنويا المواسم والأفراح، وغالبا ما يسمى البكر باسمه.

إن الطقوس المقامة على شرف الولي ليست معاني مجردة، وإنما هي وقائع وأحداث لها دلالتها، كما أنها تنتج تأثيرات نفسية وروحية وسلوكية على أفراد الجماعة.

بداية ينبغي لنا تحديد معاني المفاهيم الواردة قبل الحديث عن ما تغطيه الظاهرة ونعني هنا مفاهيم، الزيارة والولي والمرابط والأثر المنحرف:

يطلق لفظ «الزيارة» عادة على قيام الزائر بزيارة المزارات، وهي مواضع قررت العادة زيارتها للتبرك بمن جلس فيها من الصالحين أو دفن عنده أو سميت به[1] أو هي ما يقدمه الزائر للمزور من عون أو حيوان أو خشب أو غير ذلك[2]، أعني أنّ الزيارة تترجم حركة ونقلة مادية ومعنوية من مكان دنيوي الدار إلى مكان مقدس طقوسي -الولي- وقد يصاحب هذه

(1) مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة، الطبعة الثالثة، 1982، ص 13.

(2) المرجع نفسه، ص 215.

الحركة سلوك مادي ومعنوي يظهر في إقبال الناس على هذه الأماكن سالمة مستسلمة، ومن ذلك عبارة «رحنا مسلمين مكتفين. إن الزائرين تربطهم بفضاء الولي علاقة طقوسية عقائدية، يزورون المقام مقدمين ما استطاعوا. ولهذا النوع من الزيارات شروط نورد منها خمسة وهي أن لا يتخذ على مكان المزار بناء، ولا شيء يميزه، ولا يعلق بها خيوط أو غير ذلك، وأن لا يكون على سدنة يستشرفون لما في أيدي الزائرين، وأن لا يرجى منها النفع والخير رجاء المشركين ذلك من أصنامهم لأنه بهذا المعنى تصبح عبادة، وأن تكون مدتها قصيرة[3].

لم تعد هذه الشروط في الاعتبار إذ تعتبر الأوساط الشعبية أن منافع زيارة الأولياء كثيرة ودعوته تجلب الخير وتقرب إلى الله، لذا لا زالت مكانة الأولياء هامة في المخيال الشعبي.

أما الولي (جمع أولياء (يقال الوَليّه)، فقد يعني القريب، المحب، الصديق، وكذا التابع، واصطلاحا هو الرجل الصالح الذي أدى أوامر الله وتقرب إليه بشتى العبادات حتى أصبح مثلا يحتذي طريقته من أراد الكمال الصوري والمعنوي[4]. وعرفته بعض الدراسات الاجتماعية التي تناولت المفهوم، بأنه ذلك الوسيط بين الله والمؤمنين والحكم الذي يصلح بين الناس[5]، كما يعني عند البعض الآخر ممثل الله في الأرض يعبر عن قوته فوق الإنسانية بقدرته على منح البركات وصنع الكرامات[6]، ويعرفه فريق آخر بأنه الشخص الذي يحمي المدينة من الغارات ومن نكبات الطبيعة[7].

---

(3) المرجع نفسه، ص224.

(4) محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العري، الطبعة الثالثة، لبنان، ص568.

(5) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي- مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 3، 1986، ص266.

(6) Alfred Bel, *Islam mystique*, *revue africaine*, n°69, 1928, p 66.

(7) ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص262.

ورغم الخطاب الرافض للوساطة بين الرب والعباد، ظلت الأوساط الشعبية تتردد على الولي الذي يتمتع بميزات خارقة في نظرها عند استعصاء حل مشاكلها، إذ يكفي الإنسان أن يتقدم إليه بنذر مهما يكن لحلها[8].

يقتضي فهم ظاهرة زيارة الأولياء الحديث عن بعض مميزات الحركة الصوفية وتأثيراتها في تصورات الناس، إننا نريد هنا وضع الظاهرة في سياقها العام، أي قضية تطور التيار الصوفي ومحاولة تحديد ميزات هذه الظاهرة ضمن هذا التطور وما خلف من أفكار.

التصوف في الإسلام

يمكن القول أن التصوف خلال القرنين الأولين للهجرة ارتكز على الزهد في الدنيا[9] وتعاليم القرآن والحديث[10]، وعليه دفعت حياة الترف والثراء التي كان ينعم به بعض المسلمين إلى رد فعل تمثل في تزايد عدد الزهاد. ذلك ما تم عند نهاية القرن الأول وبداية القرن الثاني للهجرة، وبلغ التصوف قمة نضجه في القرن الثالث الهجري[11] (التاسع الميلادي)، حيث سلك الكثير من الصوفية منذ هذا القرن طريقة جديدة للمعرفة تعتمد على الإلهام والمكاشفة للوصول إلى الحقيقة، غير واثقة بالعقل والحس، وبدأ التصوف بعد ذلك يعرف حركة قوية، فشغل أدهان الناس وشجعهم في ذلك حياة البذخ... والخروج عن مبدئهم وهو البساطة[12] بالإضافة إلى

(8) د.إبراهيم بدران، ود. سلوى الخماس، دراسات في العقلية العربية الخرافية، دار الحقيقة، بيروت، ط3، ص13.

(9) د. عبد الحميد حاجيات، سيدي محمد الهواري، شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، العدد 88، جويلية وآوت 1985، ص85. انظر كذلك لويس ماسنيون، بحث في نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي، باريس 1954، ص125.

(10) نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مصر 1951، ص54.

(11) عبد الحميد حاجيات، مرجع سابق، ص85.

(12) علال الفاسي، التصوف الإسلامي في المغرب، مجلة الثقافة المغربية، العدد1، 1970، ص45. انظر كذلك د. عبد الحميد حاجيات، مرجع سابقن ص85.

التفاوتات الاجتماعية[13]. وهناك عوامل أخرى ساهمت في هذه الحركة يضيق المقام بذكرها.

ابتداء من القرن السادس الهجري (الثاني عشر ميلادي) يعرف التصوف مكانه بين علوم التدريس في الشمال الإفريقي كما في بلاد المشرق وعلى الرغم من منع كتب الغزالي في الأندلس وشمال إفريقيا (القرن الخامس هجري)، فقد مدّ التصوف جذوره في بلاد الغرب الاسلامي ليعرف تأسيس الطرق الصوفية على يد متصوفة، حيث عملوا على جذب الجماهير الواسعة إليهم وأقدم هذه الطرق، الطريقة القادرية التي أسسها عبد القادر الجيلاني[14] في القرن الثاني عشر الميلادي فكان لها تأثير كبير على الشمال الإفريقي لما اتسمت به من شدة الإقبال على الأعمال الخيرية.

عرف التصوف تطورا هاما ببلاد المغرب ابتداء من القرن السادس الهجري ويبدو أن نجاح هذه الحركة وتطورها يرجع إلى عوامل نذكر منها حاجة رجال الصوفية إلى وضع مبادئ جوهرية في الأخلاق والتصوف على شكل بسيط تكون في متناول العامة. ثم الأثر الذي أحدثه الترف والاستمتاع لدى الفقهاء المرابطين الذين حظوا بالمناصب الرفيعة دفعت بالذين لم يلحقوا الركب إلى الاعتزال لإظهار ترفعهم عن ذلك؛ وكذا الاتصال بالمشرق عن طريق الحج وتتلمذ كثير من الرواد على مشايخ التصوف في المشرق والاطلاع على الكتب والمصنفات المهمة في هذا الشأن كرسالة القشيري وإحياء علوم الدين؛ وزيادة على ذلك نذكر تهيأ بلاد المغرب لقبول الفكر الصوفي. كما ساعدت محاولات أبي حامد

(13) د. حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص78.

(14) ولد عبد القادر الجيلاني في جبل جيلان ببغداد سنة 471هـ وربما استمد اسمه من مسقط رأسه هذا، نشأ وتربى في عائلة متواضعة، أبدى منذ صغره استقامة الأخلاق مما جعله مضرب المثل بين المجتمع الذي كان يعيش فيه. انظر عمر فروخ، التصوف في الإسلام، ص78.

الغزالي في التوفيق بين أهل السنة والمتصوفة على خروج التصوف من أفق ضيق إلى فضاء أوسع[15] وظهر في أعقاب ذلك من استحسنوا هذه المحاولة مثل أبي مدين شعيب، ومحي الدين ابن عربي وأبي الحسن الشاذلي، حيث تخرج على أيديهم مئات الطلبة في علم التصوف فنشروه في المدن أولا وشيئا فشيئا ابتداء من القرن السابع الهجري نقل طلبتهم التصوف إلى الأرياف لنشره بين الأوساط الشعبية فأنشئوا لهذا الغرض زوايا للتعاليم الصوفية[16] وبذلك فتح مجال التصوف للعامة.

يعتبر أبو مدين شعيب أول من ادخل تعاليم الصوفية إلى المغرب العربي وأقدم شيخ للطرق الدينية المنتشرة في الجزائر[17] شهرته واسعة ومكانته رفيعة حيث تخرج على يديه العديد من الطلبة الذين ادعوا الولاية[18] ورووا الكثير من الكرامات التي نسبوها لشيخهم أبي مدين وادعى بعضهم كأبي العباس المرسي قائلا: «جلت في ملكوت الله فرأيت سيدي أبي مدين متعلقا سباق العرش... فقلت له وما علومك؟ وما مقامك؟ فقال علومي أحد وسبعون علما وأما مقامي فرابع الخلفاء ورأس السبعة الأبدال»[19] قال عنه عبد الرحمان المغربي: «سمعت سيدي أبا مدين يقول أوقفني ربي عز وجل بين يديه وقال لي يا شعيب ماذا عن يمينك قلت يا رب عطاؤك قال عن شمالك قلت يا رب قضاؤك فقال يا شعيب لقد ضاعفت لك هذا وغفرت لك فطوبى لمن رأى من رآك»[20] وكذا اتصاله بالشيخ عبد القادر الجيلاني وتتلمذه عليه في بغداد حيث البسه خرقة الصوفية.

---

(15) د. لطيفة الأخضر، الإسلام ألطرقي، دار سراس للنشر، 1999، ص19.

(16) ألفريد بال، مرجع سابق، ص394.

(17) د. فيلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها خلال العهد العثماني، دار الفكر القرافيكي للطباعة والنشر، باتنه، الطبعة الأولى بدون تاريخ، ص18.

(18) ابن مريم البستاني، في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص108 .

(19) ابن مريم، المرجع نفسه، ص110-111.

(20) المرجع نفسه، ص111.

وفي القرن السابع كان من أهل الصوفية من يستبدل الدراسات والتأملات بتلاوة الأوراد والأذكار البسيطة والأدعية والصوم والمجاهدات البدنية ويمنحون ألفاظا إلهية ويعدون الرؤيا صادقة حقيقية فكان أبو مدين مثلا يبدو كالشمس لخادمه ومريده حين كان يعلم الصوفية وكالقمر حين يسكت[21]. وطوال هذا القرن تكاثر الأتباع والمريدون خاصة بعد تأسيس الطرق الصوفية إذ تجمع حول هذه الطرق حلقات من الشباب لطلب العلم والمعرفة فأصبحت كل جماعة تشتهر بإتباع تعاليم هذا الشيخ أو ذاك دون غيره، كما كان المسافر (مصطلح لا زال متداولا وسنوضح معناه عند الحديث عن تكوين «الطلبه») أو أي صوفي بعد تأسيس هذه الطرق يلتجئ إلى الزوايا التي أصبحت مكانا للضيافة ومؤسسها صوفي جرت على يده الكرامات ولي ذاعت ولايته وانتشرت فيأتي المريدون لزيارته والتبرك به والتماس الدعاء منه وإذا توفى دفن هناك وتنتقل إدارة الزاوية من بعد إلى احد أولاده أو أقاربه وهكذا انتشر التصوف في بلاد المغرب.

كما كان الناس خلال هذه الفترة يلجئون إلى هذا الولي إما للتخلص من ظلم الحاكم أو لاستجلاب دعائه، وشفعته، وبركاته، وللشفاء من المرض ولتفريج الكرب.

ويبدو أن تغلغل التصوف بين عامة الناس آنذاك قد اقترن بالميل إلى رواية الأخبار العجيبة عن الأولياء وساد الاعتقاد في كراماتهم[22] وازداد هذا الاتجاه تضخما مع مرور الزمن إذ أصبح هذا الجانب أهم ما ينسب إلى الأولياء وكان من الراجح أن الشخصيات الصوفية ومنها أبو مدين شعيب ساعدت على نشر ظاهرة الأولياء في بلاد المغرب[23].

وابتداء من القرن الرابع عشر الميلادي لم يعد الصوفية ينتسبون إلى الخاصة كما كان الحال عليه من قبل ليختفي التصوف تماما ولمدة قرن

---

(21) ألفريد بال، مرجع السابق، ص388.

(22) د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص19.

(23) المرجع نفسه، ص19.

تقريبا حتى منتصف القرن الخامس عشر الميلادي، عصر الجازولي المتوفى 870 هـ (1465م) لكن دون مستوى عال كما كان من قبل على أن هذا لم يمنع الحركة الصوفية من مواصلة سيرها[24].

عرف الشمال الإفريقي ابتداء من سقوط الأندلس الهجومات الاسبانية والبرتغالية وتحولات اجتماعية وثقافية خاصة مع ضعف الدويلات المرينية والزيانية والحفصية. فتدهورت الأوضاع نتيجة ضعف الأجهزة السياسية فقضي على التجارة بتحول الطرق التجارية وكان كل ذلك من جملة أسباب تدهور الأوضاع الاقتصادية والثقافية وتراجع الحياة الفكرية وانتشار الجهل والخرافات وولع الناس بالحكايات الشعبية وساد الاعتقاد في الأولياء وفي كراماتهم، فازدادت سلطتهم الروحية واتسع نفوذهم وكثر عددهم.

وأمام الاستقرار، وجهت الأوساط الشعبية أنظارها إلى المرابطين، أي كبار الصوفية في الجماعات الدينية ملتمسين النجاة على أيديهم خاصة عندما أشاع الأولياء بأن لديهم التصرف في الكون وعلمهم الغيب، وغيرها من الادعاءات. ولقد ساهم الخطر المسيحي على شمال إفريقيا في تقوية نفوذ الجماعات الصوفية فظفروا باحترام عامة الناس فارتفع شأنهم وزاد نفوذ سلطانهم، كما نسب بعض رجال الصوفية أنفسهم إلى الأشراف... وهي ظاهرة لم تكن معروفة من قبل عند متصوفة القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين[25]. فظهرت أهمية الانتماء إلى سلالة النبي ﷺ بعد نزوح المورسكيين إلى بلاد المغرب وظهور اسر شريفة أو مدعية الشرف بالولاء... لهم نقباء يمثلونهم وأمسى لها تقدير واحترام مما دفع الشعب إلى تقديس أفرادها[26]. ونظرا للمكانة التي حظوا بها داخل المجتمع المغاربي كان يطلق عليهم اسم «مولاي» و«سيدي» وكذا «السي» .

---

(24) المرجع نفسه، ص393.

(25) ألفراد بال، المرجع السابق ص421-423.

(26) د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص25.

صار هؤلاء الشرفاء بانتشار الحركة الصوفية في المغرب يزودون القبائل البربرية بأشراف وأولياء حاملين للبركات وتبع ذاك ظهور أناس يدعون بأنهم «شرفاء»، فوجد كل الترحيب من جانب القبائل البربرية العربية فمنحوا لهم الأراضي وأعطوهم المنافع العديدة، وجعلوا منهم شيوخا وحماة، وأصبحت كل قبيلة تدفن شرفائها وتقيم لهم أعيادا واحتفالات تسمى «الوعدة» فكانوا موضع احترام الجميع ونظرا لنبالتهم وفضائلهم الكثيرة أصبحوا في مجموعهم يكونون أشهر الأولياء الصالحين للقبيلة.

من الملاحظ أن الأولياء يكثرون في الريف عادة، ولعل ذلك راجع إلى اختيار المرابطين للريف مجالا لنشاطاتهم حيث ساعدهم على بسط نفوذهم وانتشارهم حاجة الناس إلى من يعلمهم ويوجههم، ويستمدون منه القوة على متاعب الحياة[27]، كما أن سكان المغرب الرحل كانوا يمثلون 90% من سكان المغرب الأوسط[28] وبالتالي قلة الحواضر فانجر عنه تفشي الأمية في البوادي والتخلف الفكري ويبدو أن هذا الفراغ كان من العوامل التي ساعدت على انتشار المرابطين.

ومما سبق، نستنتج أن نجاح التصوف في بلاد المغرب ابتداء من القرن الثاني عشر الميلادي وضع رابطة بين الله والإنسان وأضفى على أولياء الله نصيبا من القدرة الإلهية جعلهم قادرين على وضع الكرامات وبفضل انتشار الأفكار الصوفية في بلاد المغرب أصبح الإسلام اقرب إلى فهم العامة من الناس، فلم يعد الله الإله البعيد المجرد الذي لا يستطيع الإنسان الفقير أن يتخيله لقد نزل الله بين المسلمين ممثليه على الأرض من زعماء الطرق الصوفية والأولياء الأحياء منهم والأموات، لقد صار قريب منهم يستجيب لدعواتهم بشفاعة وكلائه على الأرض وبركاتهم.

لكن ونظرا لعوامل مختلفة انقلب التصوف في بعض الأحيان إلى

---

(27) د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص25.

(28) د. العيد مسعود، المجتمع الجزائري في العهد العثماني، رسالة جامعية لم تنشر، ص311.

دروشة[29] ثم زاد في الانحطاط حتى قيل عنه: «كان التصوف حالا فصار مالا وكان احتسابا فتحول إلى اكتساب وكان تعففا فأمسى تكلفا كان تخلقا فأضحى تملقا[30]، وأفضى ذلك الى بروز وانتشار ظاهرة المرابطين.

إن ظاهرة زيارة الأولياء ظاهرة متشعبة الجوانب لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الأفكار والمفاهيم التي اقترنت بها. فمن ميزات منطقة المغرب انتشار الطرق الصوفية وكثرة المباني المخصصة لها ومن بين هذه المباني الرباطات والزوايا. وسنهتم بهذا الجانب لنبين التحولات التي طرأت على مفهوم المرابط حتى تصل الكلمة إلى المعنى الذي هي عليه اليوم.

قال احمد بن محمد الفيومي «الرباط اسم من رابط إذ ألازم ثغر العدو»[31] وقال آخر إنه «احتباس النفس في الجهاد والحراسة وعند المتصوفة عبارة عن الموضع الذي يلتزم فيه العبادة»[32].

لقد أطلق الرباط في أول الأمر على المكان أو الثغر[33] حيث كان المسلمون الأوائل يرابطون لصد هجمات العدو والدفاع عن حدود بلاد الإسلام، فهو نوع من الجهاد[34] غير انه اكتسى ابتداء من القرن الحادي عشر الميلادي في كثير من الحالات معنى المكان الذي يرابط فيه الصوفية للعبادة والمجاهدات النفسية. كما صار مأوى للفقراء واليتامى فتحولت مهمة الرباط العسكرية إلى نوع من المؤسسة الخيرية بالمفهوم الحديث

(29) د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص19.

(30) احمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1962، ص23.

(31) احمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، الجزء الأول، المطبعة الخيرية المغربية، ص109.

(32) محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص411.

(33) الثغر هو المكان الذي يخشى منه هجوم العدو من البر او البحر: انظر عمر فروخ، التصوف في الإسلام دار الكتاب العربي، ص27.

(34) طالب عبد الرحمن بن احمد التيجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900-1977، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص15.

لتأدية خدمات اجتماعية ودينية. وبعد غزو بلاد الإسلام انصرف الكثير من الزاهدين والمتصوفين إلى الرباطات المختلفة يلقنون أتباعهم الأذكار والأوراد مؤثرين العزلة على العالم المادي[35] فإذا اشتهر احدهم بين الناس أسس له مركزا فيه الزوار والغرباء والأتباع ويتبرعون له، فيزداد قاصدوه ومريدوه ويصبح اسم المتصوف «مرابط» علما على المكان فإذا مات، دفن في الرباط فيصير الضريح علامة على الرباط وتزداد قداسته بين أهل الناحية وتنتشر سمعته ونفوذه إلى نواح أخرى[36].

ولعل هذا الانتشار مرجعه إلى عوامل منها ما بقي من معتقدات قديمة ظلت سائدة في ظل الإسلام[37]. أدى إقبال الناس على المرابطين واعتقاد ولايتهم إلى رفع مكانتهم مما جعل الكثير من الدجالين يستغلون سذاجة الناس فأدعو الولاية[38] وتظاهروا بالزهد فأطلقوا على أنفسهم أو أطلق على دعاتهم اسم «مرابط» وبذلك كثر عدد الزوايا والمرابطين، ليس هذا وحسب بل هناك سبب آخر يتمثل في كثرة ذرية المرابطين أنفسهم حيث يدعي كل واحد منهم بأنه وارث للولاية ومن هنا كانت الفكرة القائلة بأن البركة الإلهية تفيض على الولي ثم تنتقل إلى ذريته فيصبحون جميعا مرابطين يلتمس منهم الناس البركة[39].

ومما ساعد على ظهور الأولياء ببلاد المغرب الزوايا، ويقال أيضا «الزوي» بتسكين الزين، وهي مؤسسة دينية وثقافية واجتماعية وعسكرية، وهي عبارة عن فناء واسع تحيط به مرافق منها مسكن الشيخ ومسجد وحجرات لسكن الطلاب (انظر تكوين الطلبه، الفصل الخامس) وغيرها.

---

(35) عمر فروخ، مرجع سابق، ص28.

(36) محمد نسيب، زوايا العلم والقرآن، دار الفكر الجزائر بدون تاريخ الطبعة، ص207.

(37) حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1975، ص54.

(38) د. فيلالي مختار الطاهر، مرجع سابق، ص24.

(39) د.العيد مسعود، مرجع سابق، ص310.

لعبت تلك الزوايا دورا هاما في تحفيظ القرآن الكريم وتدريس علوم الدين ومركز لإيواء الطلبة، وملجأ للفقراء والمساكين والأيتام، ومصدرا للانتفاضات الشعبية ومراكز ثورية للدفاع[40].

وتبعا لتراجع الحركة الفكرية وانتشار الجهل والخرافات في بلاد المغرب ابتداء من القرن الخامس عشر فإنّ الناس أصبحوا يعتقدون أن الإنسان لا قدرة له في هذا العالم ولا طاقة له في تغيير ما قدر له من الحوادث إلا إذا استعان بالأولياء الصالحين[41] الذين تربطهم صلة وثقة بالله، ومن هنا أخذ الاستنجاد بالأولياء يشكل الوسيلة الطبيعية التي يلجأ إليها الشخص في سلوكه أمام المصائب الأخطار أو احتاج لمساعدة لتحقيق رغباته.

كان يشرف على إدارة الزوايا إما «المرابط» أو «المقدم» الذي هو شيخها، فيراقب أعمال الطلبة، وهو الذي يسجل عليهم كل المخالفات والأخطاء التي يرتكبونها. كما كان يتولى الفصل في الخصومات بين أهلها بعدما يتعذر الأمر في إيجاد الحل المناسب لمشكلة مستعصية[42]. ويقرأ معهم الأوراد الخاصة بطريقة، وكانت الزاوية بمثابة دار يسكنها الطلبة ويتلقون بها بعض الدروس فهي حينئذ شبيهة بالمدرسة ولذلك تلتقي جميع الزوايا في الهدف وتختلف في كونها تابعة لطريقة معينة.

يساعد في إدارة الزاوية «المقدم» وكيل وعدد من الخدم المتطوعين، أما موارد الزاوية فتتمثل في دخل الأوقاف والأحباس، وفي الزكاة والهدايا العينية التي يتلقونها من أفراد القبيلة، والنذور «الوعدة» وما يجمعه لها تلاميذ الزاوية في حالة عجز مواردها من المناطق التي تخضع لنفوذها، وكذلك تبرعات المسافرين الذين ينزلون بها، وما يحمله كل تلميذ للزاوية

---

(40) Abdellah Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Tome 2, collection Maspero, Paris 1976, p 24.

(41) عبد الحميد حاجيات، مرجع سابق، ص87.

(42) د. احمد شلبي، مرجع سابق، ص428.

حين يحظر للدراسة. استطاعت الزوايا أن تكسب ثقة الأوساط الشعبية المغاربية بفضل دورها الايجابي في نشر التعليم بجميع مستوياته وبفضل شيخها الذي كان من أولياء الله المباركين، هذا وقد قامت بنشر التصوف في المدن والأرياف كما مهدت لظهور الطرق الصوفية الدينية[43]، التي سنتحدث عنها بشيء من التفصيل.

تعددت الطرق الصوفية في أنحاء العالم وانتشرت بداية القرن الرابع عشر الميلادي وكان أول من نادى بها وأسسها الشيخ عبد القادر الجيلاني في بغداد[44].

عرفت الجزائر مثلا ظهور الطرق الصوفية منذ بداية القرن السادس عشر[45] ثم أخذت في الانتشار في النصف الثاني من القرن 18 م ويرجع بعض المؤرخين ذلك إلى تأثير خارجي[46] ذلك أن مثقفي الجزائر كانوا يطلبون العلم خارج ديارهم لافتقارها لمعاهد وجامعات، فأثناء ذلك يأخذون العهد عن شيوخ الطرق حيث كان ذلك جزء من ممارسة العلم، فاستوردوا المذاهب الصوفية النابعة من البلاد العربية أو التي كانت تأتي من فارس والهند واسطنبول.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن رجال الطرق الصوفية بحكم سلطتهم الروحية حثوا الأهالي لمبايعة العثمانيين ومباركة حركتهم الجهادية. ويذكر بعض المؤرخين[47] أن عدد الطرق الصوفية التي كانت موجودة في المغرب الإسلامي في أواخر القرن الثالث عشر الهجري ثلاث عشرة طريقة من مجموع ست عشرة شاذلية الأصل وأهمها: القادرية، والسنوسية،

---

(43) أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص268.

(44) د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية، ص443.

(45) د. فيلالي المختار الطاهر، المرجع السابق، ص34.

(46) د. أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص500.

(47) د. ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص466.

والرحمانية، والتجانية، ودرقاوة والشاذلية، والعيساوة[48]. ومن بعض خصوصياتها المشتركة، إضافة إلى ما يعرف عن الشيخ المؤسس من كرامات كثيرة التي يرويها تلامذته، أن يكون ملجأ للبؤساء في حياته، وبعد مماته وليا يستنجد به الناس وكل من يشعر بالآلام والمتاعب، ويعيش فقيرا رغم كل ما يتدفق عليه من الثروات لأنه يوزعها باستمرار على المحتاجين[49].

رغم استقلال «مقاديم» فروع الطرق الصوفية في أنحاء المغرب العربي، ظلت التقاليد والممارسات المتمثلة في الحضرة والذكر واحدة، وكانوا يعينون خلفاءهم حينما يحسون بدنو اجلهم وإذا فاجأهم الموت قبل ذلك، يقوم الإخوان باختيار المقاديم عن طريق الانتخاب أثناء الحضرة ثم يطلب هؤلاء المقاديم الجدد مصادقة شيخ الطريقة أو يذهبون بأنفسهم للحصول على التصديق[50].

يحمل عدد من المساجد والزوايا والقباب والأضرحة أسماء المؤسسين ويوصفون بنعوت مختلفة مثل سلطان الأولياء وسلطان الصالحين وقطب الأقطاب وملك البر والبحر. ثم أن هذا التكريم الذي حظي به رجال هذه الطرق والتبرك مرده ثقة الأوساط الشعبية فيهم على حل لمشاكلهم المستعصية.

ومن الملاحظ أن نشأة الطرق الصوفية في بلاد المغرب لم يكن يتم لها الانتشار لولا ضعف الحكام المستبدبن واستهتارهم بأمور الأوساط الشعبية، فوجدت الطرق الصوفية فراغا حيث تنتشر ومكانا واسعا في البلدان المغاربية، نهيك عن الانحطاط الفكري والثقافي خاصة في الأرياف مما سهل مهمة شيوخ هذه الطرق في نشر الأفكار الممزوجة بالخرافات.

(48) G.H. Bousquet, *L'Islam maghrébin*, La maison des livres, Alger, 4 édition, 1954, p 156.

(49) Louis Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger, 1884, p174.

(50) Louis Rinn,*Ibid*, p199.

ومهما يكن من أمر كانت الطرق المتعددة أماكن التقاء الناس من مستويات مختلفة. كما كان رجال هذه الطرق يتوسطون في حل المشاكل والمنازعات داخل القبيلة الواحدة وخارجها وإقرار السلم في الريف ومما يوضح ذلك قول حمدان خوجة «أما السلم فإنه يتم دائما بتدخل المرابط»[51]. ومن هنا نفهم سبب لجوء هذه الأوساط إلى الزوايا اليوم غالبا ما يوجد بها ضريح مؤسسها الذي يدعى الولي الصالح أو سيدي... فيلجئون إليه إما لحل مشاكلهم المستعصية، أو طمعا في بركاته واضعين كل ثقتهم فيه.

بالمناسبة ينبغي التذكير بارتباط المسجد بالأولياء. فقد كانت هناك عدة مساجد تحمل أسماء بعض الأولياء الصالحين نظرا لعلمهم ومكانتهم العالية، مثل مسجد أبي مدين شعيب الاشبيلي وغير ذلك من المساجد التي ارتبط اسمها بالأولياء. كانت هذه المساجد ملجأ للهاربين من العقاب، إذ كانت الأوساط العامة تعتقد في حصانة حمى الضريح المدفون بجوار المسجد. لا شك أن ذلك يدخل في نطاق عقيدة الناس في صلاح الأولياء وقدرتهم على تسليط غضبهم على من يستهين بحرمهم وهذا ما يفسر كثرة الأضرحة والقباب المقامة على الأولياء الصالحين في بلاد المغرب فكل مدينة محروسة بولي من الأولياء الذي يحميها من الغارات ونكبات الطبيعة.

وإذا كان بعض هذه المؤسسات قد لعب دورا كبيرا في مجال العلم والمعرفة فإن بعضها كثيرا ما ابتعد شيئا فشيئا عن تلك الغاية، واقترب لمرابطين من التدجيل والخرافة وكل ما كانوا يفعلونه هو بناء زوايا لهم وادعاء الكرامات وإعطاء العهود والأوراد وتلقين الأذكار وجمع المال والهدايا من الفقراء واستغلال العامة عقليا وماديا كما كانت الطرق الصوفية هي الأخرى بؤرة للخرافات[52] كما فظل التصوف مجالا لها وأصبح مصدرا للكسب.

(51) المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، ص56.

(52) د. فيلالي مختار الطاهر، المرجع السابق، ص62.

يبدو وأن الاضطرابات التي عرفها المغرب العربي، والحروب القبلية الدائرة بين أجزائه وبدقة أكثر بين حكامه وولاته تركت آثارا عميقة في الإنسان المغاربي تجلت في رد الفعل المتمثل في الهروب إلى التصوف وأهله، وإلى التصديق بالكرامات والمعجزات والتبرك بالأولياء إلى حد صار ينسب إليهم خوارق لا يمكن التصديق بها، وفي هذا الصدد نذكر بقول أبي مدين شعيب الاشبيلي «بفساد العامة يظهر ولاة الجور وبفساد الخاصة تظهر دجاجلة الدين الفتانون»[53].

كل هذه العوامل ساهمت في اتساع ميدان التصوف المبني على الدعاوي فكثر المنتسبون للطرق الصوفية ويبدو أن انتشار هذه الطرق بين العامة من الناس في تلك الفترة دليل على تقصير العلماء وعجز السلطة على بسط نفوذها وحماية حرمة أراضيها وبالتالي نقول أن سيادة المتصوفة المنحرفون كان دليلا على انحطاط الدويلات المغاربية سياسيا وعلميا واجتماعيا حيث لم نجد في حدود اطلاعنا من طرح المسالة الاجتماعية والمتمثلة في فقر وتهميش فئات اجتماعية واسعة.

من المعتقدات والدوافع المؤدية لزيارة الأولياء تلك **الحاجة إلى الشفيع أو الوسيط.** لم تكن العبادة في العالم القديم بالتي يمكن تخيلها دون وثن أو صورة، فقد كانت الآلهة دوما مجسدة صنما أو كوكبا أو ظواهر طبيعية ذاتها[54] وكان لا بد من قرون طويلة حتى يرسخ هذا المفهوم الجديد للإله في الأذهان، غير أن الإحساس ظل دائما لدى البشر بالفجوة الهائلة التي تفصل بينهم وبين الإله كان ينبغي ملؤها، وهي حاجة نفسية رأى بعض رجال الدين من الحكمة الاستجابة لها بقدر محدود خوفا من أن تنصرف العامة على الدين كلية، أو حرصا على بقاء سلطانهم. وسرعان ما حلت زيارة الأولياء محل عبادة الآلهة والأسلاف. وقد تحولت هذه الحاجة

(53) ابن مريم، المصدر السابق، ص144.
(54) بوعلي ياسين، الثالوت المحرم - دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة بيروت، 1985، ص14-15.

إلى حاجة إلى شفيع أو وسيط يتجسد في شخص صالح يتحسس معاناتهم ويتكلم لغتهم. بهذا تفضل هذه الفئات توسيط ما يرونه اقرب إليهم وأشبه بهم في مدينة أو قرية يطلبون عونه ويلجئون إليه وقت الضائقة (انظر فكرة المصيبة عند إيفانس-بريتشارد) وربما لم يعد الولي الصالح سوى فكرة فيلتجأ إلى الطالب المعتقد في قدراته في التوسط مع العالم العلوي.

يذكر محمد العبد الله عن المزارات في لبنان بأنها تلعب دور الوسيط بين المؤمن العادي والله «فبينما يتخذ الدين مستوى نخبويا نظريا في النصوص والتفاسير لا يقوى على ارتقائه العامة يؤمن المزار علاقة مجسدة في البناء، وفي شخص الولي نفسه وفي الأحلام والرؤى فيشكل بديلا شعبيا للنص الديني ونوعا من الاجتهاد في هذا النص ووجه الاجتهاد أنّ النص الديني لا يحتوي مثل هذا الإمكان لتدخل الغيب تدخلا مباشر ويوميا في حياة الإنسان»[55].

بيّن ارنست غيلنر (Ernest Gellner) في دراسته للصراع القائم في الإسلام بين الدين الرسمي والدين الشعبي وجود قطبين، قطب التوحيد والسنة والوحي والمساواة في الإيمان، وقطب الاعتقاد في الأولياء والاختيار والحدس والتدرج في علاقة المؤمن بالله. ورأى كذلك أن المجتمعات تنتقل من التعددية إلى التوحيد ثم التعددية من جديد عندما يصبح مفهوم الله شديد التجريد فيحتاج المؤمن إلى وسيط يصل بيه وبين الله[56].

وفي دراسة تناول فيها نور الدين طوالبي ذات الموضوع في قرية «كرزاز» في جنوب الجزائر، وكذلك في قرية «بني حمدون» أكد له سكان القريتين أن ما يحركهم هو دافع إخلاصهم للأولياء من خلال التماس الوسيط، ولا يمكن

---

(55) محمد العبد الله، المزار ذلك الوسيط المسحور، مجلة النهار العربي الدولي من 02 الى 08 فبراير 1981، ص50.

(56) Ernest Gellner, Apendulum swing theory of Islam, *Annales de sociologie*, 1968, pp 5-14.

التخلي عنها وأن الولي في نظرهم «هو الممثل الشرعي لله»[57].

وواقع الأمر أن ذلك يحدث عندما تقسوا ظروف الحياة فتتوجه هذه الأوساط إلى الولي بمطالب شتى، خاصة إذا علمنا بأن أعمال الخير تتحدد عند الولي في القريب المباشر. ومن هنا يكون الإيمان بجدوى تلك الوساطة له ما يؤسسه.

فيما عدا الوساطة يكون اللجوء للأولياء بغية العلاج، وهي ظاهرة بادية للعيان في المجتمع المغاربي، حيث يجمع العامة من الناس على وجود قوة خارقة للأولياء والمرابطين، لما لهم من مقام عالي عند الله، وعلى قدرتهم العجيبة (البركة) على مداواة بعض الأمراض، فاختص بعضهم بعلاج مرض معين.

يغلب الاعتقاد في الوساطة عند الذين يلجئون إلى هذا النوع من التطبيب التقليدي الاعتقاد في القدرة على المداواة فيفضل عدد كبير من المسلمين، عوض الالتجاء إلى رجل ذي فن أو علم وإتباع إرشاداته، البحث عن دوائهم عند مرابط من الناحية»[58].

لاحظ أبو بكر عبد السلام بن شعيب، أن ما اسماهم الجاهلين من المسلمين يصنفون الأمراض إلى صنفين: أمراض جسدية وأمراض النفسية أو أمراض الفكر، فالأولى هي ما أمكن تفسير طبيعتها كالحمى، وصداع الرأس، الخ، والثانية ما جهل سببها مثل الهستريا، الشلل وغيره، «الأمراض الجسدية أسبابها سهلة الاكتشاف، أما الأمراض النفسية فأصلها صعب الإدراك لأنّها من عمل الجن إذ يعتبر المصاب مملوكا من الجن، وبالتالي على المصاب بمرض جسدي زيارة المرابط المختص في علاج هذا المرض... لأمراض العين (يزار) سيدي محمد بن يعقوب... أمام ضريحه شجرة زيتون ينبغي للمريض الأكل من ثمارها... وصداع الرأس لها

---

(57) نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويداد بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983، ص134-138.

(58) أبو بكر عبد السلام بن شعيب. revue africaine n51 1907 p 251.

المرابط سيدي بوراس... وعلى المريض شراء «زليف»[59] يطبخه ثم يأكل منه في التو تحت قبة الولي مع ترك العظام هناك، على ان يقوم بذلك بمفرده حتى لا يلحق المرض بمن يرافق المريض، فيصاب بالمرض نفسه أول من يدخل بعد المريض إلى ضريح سيدي بوراس... أما المصاب بالحمى فعليه بزيارة سيدي القيسى الموجود في حي باب سيدي بومدين ثلاثة أيام متتالية... قبل طلوع الشمس أو بعد غروبها...أما مرض «الشهاقة» الذي يصيب الصغار، فيذهب أحد الوالدين إلى سيدي الأنجاصي الموجود على الطريق المؤدي إلى سيدي بومدين ويأتي بحبة حصى يضعها ثلاثة أيام تحت وسادة الطفل المريض ثم تعاد الحجرة الصغيرة إلى مكانها... وعلى العاقرات بزيارة سيدي الداودي بن ناصر سبعة أسابيع متتالية... على أن تكون الزيارات السبع يوم الأربعاء... وما قلناه يتعلق بأمراض الجسد وحدها»[60].

أمام التقدم العالمي وتعميم الرعاية الصحية نستطيع القول أنه أصبح ينظر إلى الأمراض الجسدية بنظرة مغايرة، فلم تبق المعرفة الطبية حكرا على ذوي الاختصاص بل انتشرت بفضل وسائل الإعلام والجهد التعليمي ولكن النظرة لم تتغير بالنسبة للأمراض النفسية لاستعصاء ما يدور من تمثلات حولها. إذ يلاحظ في تلمسان ونواحيها اختصاص بعض الأولياء بهذا النوع من الأمراض، نذكر منهم سيدي يعقوب، وسيدي علي بن نقيم، وسيدي كانون.

يستشير المريض، قبل زيارة الوالي أو المرابط، «طالب» شُهِّر له معرفة بهذه الأمور وتفسيرها، ليدله على اسم ولي أو مرابط له علاقات سرية مع الجن الذي أصاب المريض بعد كتابة «الحرز» وتحضير التمائم مقابل مبلغ نقدي معين، وتحديد نوع القربان، خاصة لونه، وكذا يوم وساعة الزيارة.

(59) الزليف: رأس الذبيحة.

(60) أبو بكر عبد السلام بن شعيب المرجع نفسه ص.252

ومن أكثر القرابين استعمالا، الدجاج خاصة الديكة منه، اعتقادا بأنّ الجن المسبب للمرض سيشرب دم الهدي فيبتعد عن المريض الذي أهدى لهم طعامهم المحبب. تسمى التضحية بحيوان يتغذى على النبات «التعرقيب» وبديك أو دجاجة «النشرة». وإن كان الجن أسود ينبغي للمريض أن يقيم وعدة على شرف السود، أو العبيد كما يقال.

في اليوم المحدد، يلتقي هؤلاء (السود) في بيت المريض، حيث يقدمون استعراضا كثيرا ما يشبه عروض السرك، فيقدمون رقصات الزنج الأفارقة تسمى «الخبيط» على ايقاع الطبول والقرقابو، حيث يرتعش الجسد كله. ثم يقوم أحدهم بالضرب على ظهره بالكرافاش (سوط) جلدي، ثم على بطنه بسكاكين.يتواصل الحفل بعروض بهلوانية أخرى كالمشي على الجمر، وذبح اللسان بسكين دون أن يتأذى، ووخز الإبر في جسده. يأخذ رئيس الفرقة الحيوان الأضحية (تيس أو ديكة) ويطوف به سبع مرات من حول رأس المريض الذي يوضع في وسط المشهد، ثم يذبح الحيوان فيرسم بدمه خطا عموديا على جبين المريض وسوار على الرجلين واليدين. كل ذلك على أن يتكرر الحفل كل سنة في نفس المكان والموعد.

عوض فحص عند «طالب» يعلم الغيب، يلتجأ «لطالب» آخر يعتبر أقدر على طرد الجن. يوجه «الطالب» بعد التلفظ ببعض الكلام في أذن المريض، تهديدات للجن الساكن جسد المريض كما يقال. فإذا استيقظ المريض يعزى النجاح «للطالب» الذي يغدو أكثر شهرة. أما إذا تواصلت غيبوبة المريض رغم العزائم والقراءات، يأخذ «الطالب» بعصي فينهال على المريض ضربا حتى يستيقظ، موهم بهذا الفعل أن الجن هو من يتلقى الضرب، تسمى هذه العملية «التخديم».

يطرح «الطالب» على المريض عدة أسئلة قبل أن يستيقظ لمعرفة هوية الجن الموجود في ذات المصاب أو المسكون كما يقال، وكذلك الهدف من زيارته، مبديا إلحاحه بتكرار الأسئلة: ما اسمك؟ ماذا تفعل هنا؟ يهتدي المريض في حالة شبه يقظة إلى الإجابة بذكر اسم شخص وعليه

يتمكن «الطالب» (حسب ما يبديه) من معرفة إن كان الجن أبيضا أو أسودا، مسلما أم كافرا.

ليست زيارة ضريح الولي أو المرابط كما يقال مجانية، بل ينبغي دفع مقابل نقدي، يترك المريض على الضريح أو يعطيه «للمقدم» أو «المقدمة» وتسمى العملية «إعطاء -مد- الزيارة». وتضاف كمية من الجاوي وشمعة لإضاءة المقام. وأيا كانت النتيجة، لا يعتبر الوالي مسؤولا عن فشل هذه الزيارات والقرابين، بل المريض الذي لم يقم بها على أحسن وجه، وعندئذ يقال «ماعندهش النية» أو «نية قليلة»، فالنية تعتبر شرطا أوليا وأساسيا في هذا النوع من العلاج.

يظهر دليل حسن النية أو على الأقل توفرها في المحافظة على عناصر الطقوسية، وأوّلها إشارة «الطالب» أو المنام[61]، ويقال «يوقف عليه الوالي في المنام» وثانيها القربان، وأخيرا الزيارة التي تنتهي «بالتسريح» وهي الرخصة التي يعطيها الوليّ للمريض أو الأقارب لمغادرة الضريح. ويرى ذلك في المنام أو يقترح بصفة رمزية.

خلاصة القول انه قبل أن يزور المريض احد الأولياء ينبغي له استشارة «الطالب» الذي بإمكانه معرفة مصدر المرض[62] واستخراج الجن ثم ينصحه بزيارة احد الأولياء وتقديم قربان معين.

إن الاعتقاد في القدرات العلاجية للأولياء له ما يبرره في الأوساط الشعبية حيث أمام عجز الطبيب النفساني مثلا في شفاء المريض من مرض «الجنون»، يلجأ هذا الأخير رفقة عائلته إلى عناية متخصص محنك هو احد أولياء الله تعالى الذي يتعالى برهانه (قدرته) على كل براهين الطب الحديث. وقد أحصى نور الدين طوالبي في دراسته[63] 42,4% من

(61) ارجع إلى المنام في جزء الكهانة.

(62) د. نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، منشورات عويدات - ديوان المطبوعات الجامعية، ص43.

(63) المرجع نفسه، ص43.

الأشخاص المستجوبين يرون أن الطبيب النفساني بالمقارنة مع «الطالب» هو بدعة حديثة وانه مشعوذ تبقى عادة مبادرته في الأمراض العقلية دون نتيجة، وأكدوا على كفاءة «الطالب» العلاجية لما له من العلم الواسع المرفق «ببركة إلهية»، وهذا يبين لنا أن كل شيء قابل لأن يكون مقدسا عند الأوساط الشعبية «فالزمان والمكان والكائنات الحية والجماد، والكلمات والأفعال جميعها أشياء مهيأة لولوج مجال المقدس»[64].

زيادة على تلك الدوافع الذاتية التي ذكرها آنفا، والتي تقف وراء ظاهرة المزارات توجد دوافع اجتماعية وثقافية أهمها تشجيع السلطة التي تمكنت، في بعض الظروف، أن تستعمل الدين لمصلحتها بإخضاع الشعب وإلهائه باللجوء إلى الأولياء وتفويض أمره لهم بدلا من مواجهة الواقع والاعتماد على طاقتهم الخاصة. وكان توظيف الدين في دعم مواقفها وتثبيت شرعية وجودها[65]، بتجنيد المؤسسات الدينية الشعبية وعلى رأسها الاهتمام بالأولياء وتشييد القباب على أضرحتهم، وتشجيع الأوساط الشعبية على زيارتهم فيتحول الدين إلى أداة من اجل تدعيم وجودها. وفق هذه المعاينة السوسيولوجية، تصبح الفئات الشعبية أكثر ارتباطا بالمقدس، وأضرحة الأولياء حيزا تمارس فيه مختلف الطقوس لأنها ترى فيهم منقدون يتحسسون مآسيها.

ضمن هذا المنظور تتشكل العلاقة الوثيقة بين الدين والأوساط الشعبية وإجماعها على تقديس السلف والاستفادة من الانتساب إليهم، بل أن زيارة الأولياء هي في الواقع عبادة للسلف حتى في الوقت الحاضر، وذلك عن طريق رفع السلف إلى مقام الأولياء ولعل هذا ما يفسر وجود مزارات في مختلف القرى والمدن المغاربية.

ويبدو أن لجوء العامة إلى الأولياء والاعتقاد في حصانة حماهم راجع

---

(64) التجاني القماطي ومجموعة من المفكرين، الإنسان والمقدس، دار محمد علي الحامي، الطبعة الأولى 1994، ص75.

(65) حليم بركات، المرجع السابق، ص281.

إلى ارتباط المجتمع بالمقدس، وتأثير روح التصوف والزهد فيه حيث غدا رجل الدين العازف عن ملذات الحياة محل تقديس وتبرك.

إن الإقبال على زيارة الأولياء مرده الاعتقاد في ولايتهم وبركاتهم، والبركة هي قوة فوق طبيعية[66] تصدر عن الأولياء الذين يمنحونها لمن شاءوا من زائريهم الذين يأتون لطلبها حيث أن الولي بحكم طبيعة حاله ملكة إحداث الخوارق وهي فضل إلهي[67]. يستطيع الولي بفضل بركته اسداء خدمات عدة كإنجاح المحاصيل الزراعية، وشفاء المرضى، واطلاق خصوبة المرأة، فإذا اقتربت منه أحست في أحشائها بسعادة القابلية في الانتساب ولا يخفى أن هذا لا يؤذي في شيء بكرامتها ولا بكرامة ذويها وإنما يعد على العكس من ذلك رحمة ربانية[68]، هذا فإن حب الولي قد يصل بالمريد إلى حد التقديس فليس من باب الغرابة إذا وجدنا كثيرا من الناس إذا تلفظوا باسم الولي أثقلوه بكل الأوصاف الجليلة تقديرا منهم له[69]. وقد سادت في بلاد المغرب الوصايا التي تحث على الرضوخ للشيخ، فكان احمد رزوق مثلاً أحد معاصري الشيخ السنوسي يعظ بطاعة الولي في كل أمر بحيث يكون المطيع بين يديه كالميت بيد الغاسل[70].

يمكن البحث عن البركة من خلال الوقوف على ضريح الولي، أو القرب منه، أو التسليم على ضريحه، أو الشرب من المياه الموجودة قربه[71]، حيث يجب ولوج شخصيا هذه البركة، وبالتالي يعتقد أن بركة الولي تكون أقوى وانفع إذا طلبت في مكان قريب جدا من الضريح، وهذا وتؤكد بعض الدراسات التي أجريت في هذا الموضوع ومنها دراسة احمد

---

(66) Alfred Bel, *op. cit.* p 78.

(67) Edmond Doutté, *op. cit.* p 48.

(68) Coppolani et Dépont, *Les confréries religieuses musulmanes*, éditions 1897, p 98.

(69) Coppolani et Dépont, *op cit*, p 294.

(70) قمر الكلاني، التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، بيروت 1962، ص28.

(71) Alfred Bel, *op cit*, p 80.

المرزوقي انه كان لكل قبيلة من قبائل الجنوب التونسي جد صالح يمنح بركاته للزوار، ويشير إلى رسوخ هذا الاعتقاد لديهم قائلا «فامتلأت ارض الجنوب بقبابهم وأضرحتهم وزواياهم... ولكل قبيلة جد صالح يزار يمنح بركته للزوار، وينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبض (الوعائد) أي النذور التي تهدى إلى الولي من كل المكان»[72].

من هنا أمكن القول بان زيارة الأولياء فرصة لتجديد التحالف مع الولي والاستفادة من الانتساب إليه أو مع من يقوم مقامه كالمقدم أو الوكيل. بموجب هذا التحالف، يتكلف الولي بمصالح الجماعة وبالمقابل عليها احترام سيادته الروحية وتجديد الوفاء له كل سنة بتقديم الزيارات والقرابين. غالبا ما يكون ذلك وقت إصابتها بكارثة عامة فتقوم هذه الأوساط بوجباتها (المعروف) الجماعية حيال الولي فيطلبون حمايته وتخفيف الأضرار عليهم.

هذا وتذكر بعض المراجع أن الأوساط الشعبية تلجأ إلى الأولياء بحثا عن الاستفادة من الانتساب إليهم[73] فكما كان الانتساب لعائلة النبي مصدر جاه ونفوذ كذلك كان الانتساب للأولياء حيث تقوم هذه الأوساط برفع مقامهم في المجتمع ويصبح أبناءه وأحفاده يستفيدون من النذور التي تقدم إليه وهي غالبا نذور يتقدم بها فقراء الناس، وبذلك تنتقل البركة وتتحول إلى طاقة مادية.

يقتضي هذا الانتقال الوراثي للبركة أن يكون الأحفاد الذين يكتسبونها تتوفر فيهم صفة التقوى وأسبقية في الشرف لأن الأوساط الشعبية تحبذ البركة من الشرفاء الأصفياء لأنهم كائنة خاصة يأتون بأعمال تعتبر معجزات[74] وفي هذا الصدد يقول ألفرد بال «ولكن بركة الولي تنتقل

---

(72) احمد المرزوقي، مع البدو في حلهم وترحالهم، الدار العربية للكتاب، 1980، ص162.
(73) حليم بركات، المرجع السابق، ص233.
(74) J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Maisonneuve et larose, Paris, 164, P189.

خاصة -و مباشرة- إلى الأحفاد الذين هم ورثته الطبيعيين»[75].

2 - «المرابطين» أو أولياء العامة

بطريقة تقريبية يمكن التفريق بين الأولياء المثقفين ذوي الطابع الأرثوذكسي العام من جهة، والأولياء الشعبيين ذوي الطابع الفلكلوري من جهة أخرى، لكن هذا التقسيم تتخلله عناصر أخرى.

يطلق في المغرب العربي على الأولياء المنحدرين من أصول محلية وشعبية اسم «المرابطين»[76] وتعني كلمة المرابط الإنسان الذي وهب حياته لخدمة الله في الأرض.

والملاحظ أن هذا النوع من الأولياء انتشرت قبابهم في شتى البلدان الإسلامية الأخرى، ليس لديهم أحيانا وجودا إلا في أساطير محلية ذات طابع فلكلوري[77]، تقول عنهم أنهم يقومون بأشياء خارقة للعادة تعرف باسم الكرامات ويتمتعون بقوة غريبة، إنها البركة التي يفيدونا بها أتباعهم.

ويعرف عن هؤلاء الأولياء أنهم لم يستوفوا علما واسعا بل أن تكوينهم كان شعبيا، واكتسبوا هذه الصفة من تأييد الشعب لهم، ومن نساء لم تذكرهن المراجع الخاصة المتعلقة «بحياة الأولياء»[78]؛ فهذا الصنف من الأولياء يكاد لا يبين. كما يعرف عنهم سرعة التوتر والغضب، وتقلب المواقف، والتنبؤ بالكوارث.

إنهم في الغالب أولياء محليين تخصص لهم رقعة أرض يحيط بها أحينا كوما من الحجارة يسمى «الكركور»، لرسم تخوم المجال الذي يؤثرون عليه. وهي أمكنة لها أهمية كبرى في المخيال حيث لا تخلو قرية

(75) Alfred Bel, L'Islam mystique, *Revue africaine*, n69, 1928, p 86.

(76) G. Bousquet, *L'Islam maghrébin, introduction à l'étude générale de l'Islam*, La maison des livres, Alger, 4 édition, 1954, p 163.

(77) Alfred Bel, *op cit*, p 76.

(78) *Ibid.*

من ولي مقدس، هذا ما يجعلنا نتساءل: كيف تحصل قداسة الولي عند الأوساط الشعبية؟

إن الحصول على كرامة الولي يكون إما عن طريق إعطائها من شيخ إلى شخص يثق في إيمانه[79] وإما عن طريق الوراثة[80] لكن هذه الوراثة لا تخضع لقواعد معينة، فمثلا مؤسس التيجانية في «عين ماضي» تزوج بعد 1870 من فتاة فرنسية كان تأثيرها كبير على هذه الزاوية[81]. هذا وإن لم يكن هناك طريقة للحصول على كرامة الولي بالوراثة، يكون ذلك عن طريق العلم والمعرفة والأعمال الصالحة.

ضمن الأولياء الشعبيين يمكننا أن نذكر الأولياء المزيفين[82] حيث لا يمنع الوازع الديني أن يقوم فلاح ببناء قبة على أرضه ليمنع الناس من دخولها إذ تعتقد العامة أن وجود الولي على هذه الأرض الزراعية يمكن أن يسبب لها عواقب وخيمة إذا هي اقتحمتها وسرِق شيء منها. وهذا يفسر لنا الصلة الوثيقة بين الطقس والسلوك اليومي الهادف، حيث تعتقد الأوساط الشعبية في كل شيء له مكانة بارزة في حياتها إذ يصبح في الأصل موضع اهتمام طبيعي بالنسبة لها[83].

هذا بالإضافة إلى ذلك، لا زالت الأوساط الشعبية تعتقد في كل شيء يمكن أن يجلب لها البركة فحتى المعتوه أو الأبله يعتبر لديها ولياً ذا قدرة خارقة للعادة.

إن ما يعرف عن الأولياء المزيفين أنهم ظلوا يعتمدون على الخرافات والمنام، والرجاء فيهم والخشية منهم والاعتماد في سعادة الدارين عليهم وهذا تقديس منهم واستعباد لأتباعهم.

---

(79) G.H. Bousquet, *op. cit.* p 163.

(80) *Ibid*, p 163.

(81) *Ibid*, p 163 .

(82) Marzouk Mohamed, Remarques pour une lecture critique de l'idéologie du mouvement réformiste musulman algérien, *Revue URASC*, Cahier n3, 1990, p 33.

(83) G.H. Bousquet, *op. Cit.* p 164.

إن اعتقاد الأوساط الشعبية في الأولياء جعلهم يعتقدون في أولياء غير معروفين «مخفيين» فأطلقوا عليهم أسماء مختلفة مثل «سيدي المخفي»، «البهلول»، «بوقنديل»، الخ. فرغم أن تاريخهم من المحتمل أن يكون أسطوريا وأصولهم غير معروفة فإن أضرحتهم أصبحت مقصدا للناس. إن هؤلاء الأولياء هم الذين خلفوا الآلهة القديمة، فقد خلفت الشجرة، والعين، والآثار مكان هذه الآلهة[84].

ويبدو أن ثقة الأوساط الشعبية في هذا الصنف من الأولياء مرده إلى تأثيرهم الروحي على العامة، فرغم طابعهم الأسطوري إلا أن إيمان هذه الأوساط بهم ويقدرتهم على جلب البركة جعلتهم موضع الاحترام عندهم، وفي هذا الصدد يقول بيار بورديو «لقد أصبحت البركة الركيزة الأساسية في تنظيم الزوايا التي تقر سلطة الولي»[85].

ومن المرابطين الاكثر انتشارا على الإطلاق، في المدن والارياف، «سيدي المخفي ولي الأرياف»، هذا الولي أو المرابط مشرَّف وهو على نفس درجة سيدي عبد القادر الجيلالي من حيث الانتشار، ذلك الولي عضيم الشأن، وهذا القول ما هو إلا ترجمة للمقولة الشعبية «هذا سيد المخفي كيف سيدي عبد القادر في كل موضع عنده زيارته، في كل بلاد وكل دشرة»[86].

هذا الانتشار ربما مرده إلى معنى كلمة «مخفي» التي تعبر عن كل كائن غير مرئي بينما يلاحَظ حضوره في مكان ما، من مبدأ أن كل روح مجهولة يُتصرف فيها بدون أن تُرى، وكل قوة مخفية، متسترة تظهر مخلفاتها بدون اكتشاف جوهرها. هيمنة التقاليد وتأثير الإيحاء الجماعي، تجعله أكثر روحانية من غيره من الاولياء، ولهذا يضاف إليه نعت المخفي.

---

(84) Alfred Bel, op. cit. p 77.

(85) Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Editions Dahleb, 7, 1985, p 102.

(86) Trumelet. *Les saints de l'Islam*. 1881. p 160. in Desparmet *op cit* p 295.

يسكن تحت شجرة أو حجرة الخ، إنه ملك أرواح الأشجار. لكن وجوده في الوسط الحضري محدود ومع ذلك لا يمكن الإفلات من العقوبات التي يفرضها هذا الكائن الروحاني إلا بتدخل من «الطالب» أو «الحكيم».

إن ظاهرة زيارة الأولياء ليست وليدة العصر الحديث كما تقدم ذكره، وقد انتشرت في المدن قبل الأرياف ذلك أن معظم المتصوفين قد ظهروا في المدن الكبيرة حيث نجد أن كل مدينة كبيرة إلا وارتبط اسمها بولي صالح يقدسه سكانها ويزورنه في مناسبات مختلفة ويسمون أطفالهم باسمه.

غير أن هذه الظاهرة لم تظل كذلك، حيث أنها أصبحت تمارس عل الأغلب في القرى ويرجع ذلك إلى أن أهل الريف ظلوا يخشون كثيرا سلطة الأولياء الذين يستمدون منهم البركة من جهة، ورسوخ هذا الاعتقاد في أذهانهم من جهة أخرى، من هنا «تكثر قبور الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في القرى»[87]، لكننا نعتقد أن أهل الأرياف يزرون الولي باعتباره يتحسس مآسيهم ويدفع عنهم الظلم ومن شدة وعليه تكون تلك الأهمية التي تأخذها زيارة الأولياء لها ما يبررها في غياب نماذج أخرى للتكفل الاجتماعي وكأن المسألة الاجتماعية لا تطرح للسلطة في هذه الأوساط، نهاك عن أن النشاط الزراعي يحدده البخت.

إن المقدس في الوسط الريفي واجب لا يمكن تجاوزه تشكل فيه المعتقدات جزءا كاملا من الدين، عندئذ لا يمكن تبرير زيارة الأولياء على أساس العادة بل على أساس الدين الذي يفرضها. فقد خلص طوالبي إلى أن الإنسان الريفي الذي يشارك في تقديم القرابين للولي ويناجيه مقتنع جدا بأنه يمارس طقسا مشروعا وفي غياب ذلك يحس بأنه ارتكب ذنبا.

من جهة أخرى يمكن القول أن الفراغ الكبير السائد في المجتمع الريفي ملأه الأولياء، وفي غياب توفر فرص العمل والتسهيلات الحديثة في

---

(87) د. غالي شكري، العرب بين الدين والسياسة، مقال مقتطف من مجلة الاسلام والسياسة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1995، ص88.

الريف من شأنها أن تدفع إلى زيارة الأولياء بحثا عن حلول لذلك إذ تشكل الزيارة وسيلة مفضلة لحل المشاكل المرتبطة بالظروف الموضوعية.

بناء على ما يروى من حكايات يمكننا استخلاص بعض ما يميز سيدي المخفي: إنه يحب الجاوي كثيرا[88]؛ عوض ذلك، يأتي ليستقر بجوار رجل ينبهر بخصاله، ومجيئه وذهابه تبرره أسباب علوية؛ وهو أيضا «عساس الدار» كما يعتبر الولي «عساس البلاد» أو «عساس الفحص أوالقبيلة». وأنه حسب المقولة «ألي يشوف سيدي المخفي ينعمى» يعمي الأبصار بالرغم من أنه يتجلى لعشاقه في المنام أو كما يقال «بين منام ويقظة».

ومن مميزاته أيضا تشكله في صورة ثعبان أو قط أو تيس. ومن القصص المتكررة عن شخص أول من يدخل إلى الحمام، أنه يجد رَجلاً تشبه رِجلاه قوائم المعز. كما يعتبر القط حيوان خطير لأنه غالبا ما يكون صورة جن، لذا ينهى عن ضرب القط ويقال عنه أن له سبعة أرواح، وهو بهذا يتمتع بنوع من الحرمة خاصة ليلا إذ الجن القط لا يختلف في شيء عن القطط التي تحبذ التجوال فوق السطوح، كما يتشكل في صورة قط أخضر أو قطة بيضاء تكون قوائمها مصبوغة بالحناء، على أن هذه الأشكال خاصة بأولاده ونسائه.

وغالبا ما يقارع الجنية المعادية للمرأة التي تحت حمايته، كما يلازمه ثعبان كرمز عندما يتخذ صورة إنسان. وقد يتشكل في صورة أعلاها إنسان وأسفلها أسد، كأب الهول المصري يحمل في يده عكازاً أخضر، وتلك سمة الأولياء. كما لديه مخازن الكنوز القديمة، ومنها يغدق على الشخص المغفّل، ثم ينقض عليه ليستعبده.

(88) الجاوي: مادة تدخل كذلك في التبخيرة. هناك نوع ممتاز منها يسمى الجاوي المكاوي. وهذا النوع يأتي به الحجاج من مكة المكرمة.لاحظت في هذه المدينة إقبالا كبيرا على هذه المادة والعطريات التي تدخل في التبخيرة من مختلف الجنسيات المسلمة.

ولما كانت فيزياء ذلك العالم ليست كفيزياء عالمنا، بحيث يتحرك الجن في شقوق الحائط ويجول فيها كالطير في السماء، ويتقلص الفضاء فيقطعه في رمش عين ويتمدد فيه إلى ما لا نهاية إذ يحوي الجدار قاعات حيث يعتلي سيدي المخفي كرسيا.

يتأثر سيدي المخفي بمؤثرات عاطفية سواء إيجابية أو سلبية؛ تخونه تخفيه، فيظهر وجوده عن من خلال بعض العلامات مثل الشقوق في الجدران، وبعض الأعراض على الجلد، وموضع بعض الأواني المستعملة خاصة أواني التبخيرة. فالأماكن التي يظهر فيها «سيد المخفي» أو يترك بها آثاره هي عبارة عن ملاجئ صغيرة، تحت صخرة أو في جدع شجرة، وفي البيوت القديمة في الأحياء العتيقة حيث توجد غرف تمتاز بطول يفوق ستة أمتار ولكن العرض لا يتعدى الثلاثة، وباب غالبا بدفتين، كما تفتقد الغرفة إلى نافدة مفتوحة على الخارج بل لها على أحد جانبي الباب فراغ في الجدار يسمى «التاقة»[89] أو زاوية «دوك الناس»، حيث يمنع وضع السرير أمامها.

يفرض سيدي المخفي الاحترام على مستوى البيت عن طريق الترويع، والأهوال، و«الشُفات»، والإشارات و«المنام». وهذا موضوع ظاهرة ثقافية عامة، ففكرة البيت المأهول أو «البيت المسكون»، نستخلص منها أن الوظيفة الأول لسيدي المخفي ردعية.

أما الوظيفة الثانية فهي أمنية وأخلاقية، ذلك أن المرأة عند بقائها لوحدها في البيت ينبغي لها أن تردّ بـ«الولاول» إذا ما سمعت أصوات غريبة لتهادن سيدي المخفي وتحصل منه على بعض الخيرات، كما يقوم سيدي المخفي بحراسة المرأة في غياب زوجها والأطفال والشيوخ العجزة فهو «العساس» بحيث يعتمد الكل على يقظته.

للوظيفة الثالثة صبغة اقتصادية لا لأنها تنم عن نشاط اقتصادي معين

---

(89) «التاق» مرادفها النافدة أي الفتحة التي تطل على خارج البيت.

لكن لكون سيدي المخفي يتدخل في إنماء رزق العائلة عن طريق البركة؛ ميزة يتقاسمها مع «الأولية» أو «الولية». فهو يولد ويحافظ ويضاعف الثروة إذا عرفنا أنه يقوم على بيت «العولة»[90] مدعما بكتابة توضع في البيت وفي الحقول. كذلك يعتقد أنّ عملية وزن المحصول أو تعداده (مثل رؤوس الماشية) تذهب البركة، التي تسري بغزارة في الطقوس القربانية مثل الوعدة أو «الزردة». فحينما يدعى شخص للأكل من طعام، عليه ان يستجيب للدعوة وإن كان شبعان، ذلك ما يعبر عنه بالقول «حط يدك للبركة» أي كلما أكل كثيرون من ذلك الطعام تكون البركة أقوى، وتتعدى إلى العيش الرغد أو الرفاهية، فيقال عن شخص يعيش في يسر «أعطاه ربى رزق بلا تعب».

كما يعتقد أن سيدي المخفي يؤمّن مداخل أسبوعية لأصحابه لكن يجب عليهم عدم البيع منها ولا تخزينها وأن تبقى المسألة في الكتمان. فهو إذن سلطان الكنوز «عنده كنز من ذهب في كل بلاد» كما يقال في العامية ومنه يمول ميزانية ضعفاء أو عديمي الدخل.

وهو بالنسبة للنساء «عبارة عن إله توليدي، حيث يرافق المرأة في مراحل الأمومة من الخطوبة إلى الولادة، كما يعتقد أنه يزوج الفتاة حسب هواه حيث يختار دائما الجهة الأكثر فائدة أي يسهر على إيجاد زوج يمثل صفقة رابحة، يتم ذلك بتدليل الصعاب عن طريق أفعال سرية لا يعرفها إلا هو. ويعتقد أنه يعيد تزويج المرأة التي لم يسعفها الحظ في الزواج أو المطلقة»[91] خاصة إذا عرفنا أن المطلقة (بالأخص) حظوظها في معاودة الزواج تكاد تنعدم خاصة إذا كانت من أصل اجتماعي متواضع. لا يرى

---

(90) العَولَة: تعني هذه الكلمة المؤونة أو الكمية من المواد الغذائية التي تحتاط بها العائلة لاستهلاكها الشخصي تتكون في العالم الريفي من كمية الحبوب خاصة يقتطعها الفلاح من المحصول ويوزع الباقي قسمين، قسم للبذور وقسم للسوق وذلك حسب كمية المحاصيل المرتبطة بمساحة الملكية.

(91) J.Desparmet *ibid* p 302.

الشرع الإسلامي مانعا في الزواج من مطلقة أو أرملة ولكن التمثل الشعبي لا يستحسن الزواج منهن. و«سيدي المخفي يتجلى في المنام بلباس خاص يدعى البرنوس»[92] أو «برنوس الستر». ومن الأدعية التي تردد كثيرا «الله يسترك»، كما يقال في ذكر فتاة في سن الزواج «الله يجيب لها من يسترها»، على أن كلمة الستر في المنطوق الدارج تعني إخفاء العيب أو العيوب التي من شأنها أن تشوه سمعة شخص وقد يتعدى الأمر إلى إخفاء النعم تفاديا لعين الحسود.

وقد يتعدى دور سيدي المخفي بالنسبة للنساء إلى الخصوبة «يروى أن بعض النساء العاقر أنجبت بفضل بعض الطقوس التي أدتها «السيدي المخفي». وبعضهن كن ينجبن أطفالا أمواتا أو يموتون في سن مبكرة فلجأن إليه. كما أنه يواسي الأب الذي لم يرزق ذكرا يحمل اسمه من بعده وفي هذه الحالة يرى في المنام شيخا يسوق خروفا، وقدوم الولد اقتران الشيخ بالخروف. والخروف قرين الطفل الذكر»[93] وهنا يبدو التمثل مع قصة إبراهيم وإسماعيل جليا. ويقال أن الولد «يأتي بخيره» أي أن الولد يأتي دائما لينمي رزق العائلة، كما يقال عن الأولاد الذين يولدون بعد رؤية هذا المنام أنهم «مشريين»، أي أن الوالدين يدفعون ثمنا معينا «لسيدي المخفي» مقابل هذه الخدمة. وذلك بالمواظبة على طقوس معينة خاصة الزيارة والتبخيرة، وتلك مهمة من صلاحية الأولياء أيضا، حيث يعتبر الولد هدية منه للوالدين أو ولي آخر مقايضة بهدي أو أضحية أو نذر، ويقال بالمناسبة أن «الولية» يمسحون دموع العاقرات.

يقال عن الطفل الذي ولدته أمه بعد عسر، أي بعد فترة طويلة بعد الزواج وغريب الأطوار، «مفشش» أو «مقلش» أو «مطلوب على ربي ومشري على الصالحين» أي أن ولادته كانت مكلفة.

---

(92) J.Desparmet *ibid* p 302.

(93) J.Desparmet *ibid* p 303.

كما يحضر «سيدي المخفي كذلك عندما تضع المرأة حملها، ويقال عنه أن له عكاز أخضر يمتاز بخاصية سحرية فريدة، فمن توكأت عليه لم تحس بالآلام المعهودة ولا تعقيدات بعد الولادة. لقد أفرز هذا الاعتقاد تقليدا غريبا، ذلك انه عندما يتعذر الحصول على هذا العكاز، لا تتردد بعض النساء في الاستعانة بالعكاز الذي يستعمله الإمام يوم الجمعة، وبعض الأئمة لا يرفض الاستنفاع من هذه الخدمة. يمكننا أن نفسر فكرة وضع العود في يد المرأة لحظات الولادة بالاعتقاد في الجن الشرير الذي يؤخر مجيء الطفل، وتتسلح المرأة البدوية به لإبعاد جماعته الخطيرة كما يتسلح به زوجها ضد أعدائه. كما ينبغي أن لا نرى في هذا العود سوى «مطرق» بسيط له صبغة دينية، وبمقدوره فرضها على الأرواح المعادية. وهو دائما أخضر حيث يمثل هذا الغصن المخضر شجرة حية، ترمز للخصوبة، وماؤها يتماثل مع مبدأ الحياة. لذا يظهر دائما (سيدي المخفي) في المخيلة الشعبية بعكازه الأخضر. وللسبب ذاته، يكون موضع «عبادته» في البادية في شجرة خضراء، وبذلك تكون الطقوس المناسبة له مرتبطة بصفة ما بالنباتات. ويستقدم للمدينة ميزاته الريفية، فهو لا يتخلى على رمز قوته الخلاقة. فإذا كان العود يسهل الولادة، صار الولي في البيت جن الولادة. ويرتبط هذان التصوران في ذهن من يلتجأن إليه»[94]. ومن ميزاته أيضا حب التجوال في القرى، لذا يستعمل اللون الأخضر بكثرة في طلاء البيوت والأضرحة.

قد يتخذ سيد المخفي صورة عتروس (تيس) أي ذكر المعز الذي بلغ الحول، وهي إحدى تشكلاته المفضلة التي تعطيه صبغة جن التوليد المتمثل في العود الأخضر. يمثل العتروس في المعتقد الشعبي الأوروبي في العصر الوسيط حيوانا شيطانيا، وروحاً خطيرة. لكن المعز ليس بقر الفقير الذي يعطيه الحليب واللحم وحسب، بل هو كذلك حيوان يستعمل بكثرة في القرابين، ويقال أنه من دواب الجنة. كما يتمتع العتروس بنوع من العظمة

(94) J.Desparmet, *op cit*, p351.

الذكرية ويلزمه التمثل الشعبي صورة متميزة وفوق طبيعة ترتبط بجنس الذكر كما هو الحال بالنسبة للكبش والثور. كثيرا ما تستعمل، سواء بمعناها الحقيقي أو المجازي كلمة «فحل» التي تشير إلى الذكر من قطيع الغنم أو البقر أو المعز أو البعير الذي يخصب الأنثى، لذا تستعمل الكلمة في مدح شخص ذي خصال وتجمع فكرة التكاثر والقوة والشهامة وجوهر وقلب ومحور الأشياء وقائد الجماعة، فالعتروس ينجب ويغذي ويرأس القطيع ببركته. ومن هنا يدمجه الخيال الشعبي مع سيد المخفي إذ هو المرشد والمغذي، وحامي البيت ومركزه وحامل السعادة، إنه الأب: يسيّر العلاقات الوجدانية، ويترأس الأعراس ويساعد في الولادة، فهو سبب في تواتر العائلة، هو «الفحل» والمولد الروحي»[95].

يضاف إلى «سيدي المخفي» وظيفة أخلاقية هامة في البيت، ذلك أنه يسهر على إقامة العدل باليقظة نفسها التي يسهر بها على الخصوبة، كما أنه الشاهد السري على الحياة الجنسية وبمقتضى هذه الوظيفة يقاضي الأزواج، ويكون دائما مع صاحب الحق وهو في هذا المعتقد يحمي ويدعم الزوجة المظلومة إذا اقتضى الحال ذلك.

من مهامه أيضا أنه يفرض «النقا والصفا «كما يقال، من موقعه في كل أنحاء البيت. لذا ينبغي «تبييض»[96] البيت في كل مناسبة، ذلك أمر لا ينسى ولا يتهاون في القيام به. كما يكره الجنابة «أنتاع الحرام» أي الزنا، ويكره اللغو بالإيمان، والقمار وشرب الخمر وتدخين الحشيش والبخل والاختيال درءا للعين، وينصح بالسترة، إنها وظيفة رقابة: يحارب الآفات المفلسة ويجزي عن الخصال، ويحذر الزوجة الجديدة من أعمال «الشريكات»[97] ويرشد إلى التنازلات التي تفرضها الحياة مع الزوجات الأخريات، فينصحها بالصبر عندما يكون زوجها خشن الطباع.

---

(95) J. Desparmet *ibid* p 352.

(96) التبياض كلمة تستعمل للدلالة على طلاء البيت أو الأضرحة.

(97) الشريكات «تدل على مجموعة الزوجات لزوج واحد».

لا يقتصر وجود سيدي المخفي على الأرياف بل نجد له ذكرا في المدينة، ذلك ما تقوم به الحويطة نذكر في هذا الصدد ضريح صغير متواجد حتى اليوم في حي أقادير، حي شعبي عتيق بمدينة تلمسان، يتميز بضيق أزقته والتوائها، وحيث بنيت المساكن على شكل أحواش[98] فهناك من يسمي الضريح باسم سيدي حديد وهناك من يسميه سيدي المخفي. هنالك يرقى فعله الأخلاقي إلى مستوى وظيفة اجتماعية إذ يحدث هذا في المدينة الكبيرة. إن العيش في «الأحواش» مسرح تفاعلات اضطرارية، حيث يمكن لـ«سيدي المخفي» التدخل لذا تبنى له «حويطة». بجانبها شجرة حيث تشد قطع من القماش، في كل قطعة عدد من العقد. أما الجدران فمطلية بطلاء أبيض. وعلى الأرض شموع توقد في عين المكان، وفي أحد الأركان ثقب يمكن الوصول إلى التراب الذي يستخرج ويتمسح به. فمن خلال الالتزام بالطقوس يسهل «سيدي المخفي» تفاعلات الحياة الاجتماعية في وسط يمتاز بكثرة التوترات. عليه عندما ينشب خلاف، أو ترتكب سرقة أو غيرها فلا يعرف الجاني، يطلب من المشكوك فيه أن ينفي التهمة عنه أمام «سيدي المخفي»، فيتهرب إن كان مسؤولا، أما إذا اتخذ المتهم سيدي المخفي شاهدا على براءته، فلا يلحقه مكروه في الأسبوع الموالي، لا يشك في براءته وهذا راجع للاعتقاد الراسخ أن السيد «يخلص تم تم» أي العقوبة تلحق في التو.

يتقدم، المرضى عامة، و«المسبوب» خاصة، أمام شجرة ثم الطواف بعض الأشواط حول الحائط. تدخل في الحقل الدلالي لهذه الكلمة كل الأمراض النفسية وحالات الكآبة، والتصرفات المحرجة مثل الكلام غير المفهوم، ويقال عنه «يهدر بالخاوي والعامر» أي يتكلم بأشياء لها معنى وأخرى يتنافى محتواها مع القيم الأخلاقية ويرجع هذا إلى تأثيرات الجن السلبية.

---

(98) الحوش : بيت تقطنه أكثر من عائلة يمتاز بوجود فناء في وسطه وغرف تحيط به وأصلا هذا الفراغ هو الذي يحمل هذه الكلمة. فاستعمال الكلمة باق حتى في البيوت العصرية حيث تدل الكلمة على المساحة التي لم تبنى.

ومجمل القول أنّ الطقوس المتعلقة بسيدي المخفي طقوس خاصة، وخفية، تنتشر أكثر في الأرياف، فوجوده أعم ولكن مقامه أو ضريحه أكثر بساطة: صخرة، شجرة، مساحة صغيرة محاطة ببعض الحجارة.

يمتاز الأولياء عامة في المعتقد الشعبي بمجموعة من الخصائص نجملها في ثلاثة. الميزة الأولى هي **العهد**، حيث يعاهد الزائر الولي إذا كان على قيد الحياة بالمصافحة، وإذا كان متوفى عاهده بربط خرقة تكون عقدتها العقدة ذلك الميثاق المتعاهد عليه، فإذا خان الزائر العهد سقط فيه، وإذا خان الولي العهد انقلب عليه العار والذم؛ وثانيها **البرهان**، أو الدليل الذي يبرز قوة شخصية الولي في إقناع أتباعه. وثالثها **العار**، فما من أثر إلا وينسب إلى الولي الذي يكون في حماه، فإذا أصاب الشخص سوءا يعود العار على الولي لذلك يقول الزائر «عاري عليك يا سيدي فلان» فكيف يعقل أن انتسب إليك وأخدمك وأنا في ذمتك ويقع لي كذا وكذا، فكل ما وقع لي من سوء فأنت المذموم.

تتبع زيارة الأولياء طقوسية معينة سنحاول التفصيل فيها فيما يلي:

لقد نالت كلمة طقس rite الفرنسية تعاريف شتى لا يسعنا ذكرها هنا، إنما سنكتفي بتقديم تعريف شامل، حيث تدل الكلمة على عادات وتقاليد مجتمع معين، وأنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي[99] كما أنه إعادة خلق لماض غامض ومما يتميز به نذكر أولا أولوية التكرار كأساس للسلوك الطقسي، فالطقس من خلال التكرار يضمن استمرارية الماضي مهما كانت طبيعته. ثم هدفه الديني المتمثل في إعادة إنتاج ما تندرج فعاليته في سياق خارج الإطار التجريبي. ويرى روني باستيد R. Bastide أن وظيفة الطقس الأولية هي وظيفة الاسترجاع الجماعي المستذكر لأصول الأسطورة والدين»[100] وبالتالي يكون الاتصال مع ما هو

---

(99) نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات- ديوان المطبوعات الجامعية، 1988، ص34.

(100) René Bastide, *Sociologie des mutations religieuses*, P.U.F, Paris, 1970, p 69.

ماضي هو الحافز الظاهر والمسيطر على النشاط الطقسي وهذا يعني أن الطقس يعبر عند الإنسان عن حاجة متجددة للخروج من وضعه كي تطمئن نفسه ويبدو أن المجتمعات «التقليدية» ظلت تحرص في المحافظة على الاعتقادات والطقوس والارتباط بالزمن الأول عبر معاودة متواصلة وتقديس الماضي حتى تقيم علاقة حميمة ومعقولة بين عالم الحياة العادية وعالم الأجداد»[101].

وأشكال طقوس زيارة الأولياء نوعان، طقوس فردية وأخرى جماعية. فأما **الطقوس الفردية**، فهي التي تستدعي مراسيم فردية عند زيارة الولي، كإشعال الشموع أمام ضريح الولي، أو إلقاء قطعة قماش على الضريح، ويمكن جمع كل هذه الطقوس في القربان وهو السمة الأساسية الأولى للمقدس و/أو الصلاة أو الدعاء أمام مكان الضريح وهي السمة الأساسية الثانية للمقدس، وهي كلها معاني ودلالات تأخذ قيمة أساسية في المجتمع. واتباع طقوسية معينة امر واجب، كما يبين الطالب لزبونه مما يلزمنا علينا بوصف عناصر هذه الطقوس وهي:

القربان: يعني القربان في علم الاجتماع «كل ما يتقرب به إلى القوى العلوية من ذبيحة وغيرها»[102] وقد تكون هذه القوى آلهة أو غيرها من القوى فوق الطبيعة الأخرى: جن، أولياء، أرواح، الخ وإذا كان لكل قربان دلالته وقيمته الرمزية فإن أكثر أنواع القرابين قيمة هي الذبائح التي تراق دماؤها خلال طقوس دينية أو سحرية في مكان مقدس.

وتختلف طبيعة القرابين باختلاف المناسبات والجهة التي تقدم إليها والشائع في معتقداتنا أن الجن يفضل من القرابين بشكل عام المواد الغذائية من فول، وحليب، وكسكس باللحم من دون ملح، الخ ومن الذبائح المفضلة لديه ذبائح الدجاج والماعز الأسود، وتقتضي طقوس تقديمها أن

(101) J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F, Paris, 1971, p28.

(102) Marcel Mauss in victor Karady, *op. cit*, p 317.

ينحر طائر الدجاج الأبيض أو الأسود أو الأحمر حسب المناطق والمناسبات والمقاصد في الأماكن التي يعتقد في تواجد الجن بها خصوصا مجاري المياه الراكدة. ثم يترك دم الذبيحة يسيل وينثر بعد ذلك ريشها وأمعاؤها كي «يلتهمها الجن» مع منع القطط والكلاب من النيل من تلك الوليمة الغريبة.

ولما كانت أرقى القرابين الذبائح، يكون بالضرورة لدمها أهمية في الطقوس .يثير الدم في النفس البشرية مشاعر غامضة، تتأرجح بين الخوف والتقديس، فسهولة انسيابه، حرارته لونه الأحمر القاني ورائحته المتميزة، جميعها خصائص تثير بعنف خيال الناس. لذا يعتبر الدم طابو في الثقافة الشعبية، إذ يحرم شربه، وتخطي بقعة دم على الأرض، بل يتجنب مجرد الاقتراب من أماكن تواجد الدم لاعتقاد في أن الجن يتردد عليها، لذا يحظى الدم في الاعتقاد الشعبي بخصائص سحرية تجعل منه احد العناصر المهمة في وصفات السحر سواء كان دم بشر أو حيوان.

فبالنسبة للسحر بالدم البشري يحفل كلام العامة بالكثير من الوصفات التي تستعمل في الغالب إما دم الشخص نفسه المستفيد من العملية السحرية كما هو في سحر الحب (أو دم الموتى، أو الحبيب، أو الغريم) وسنكتفي من كل ذلك بنموذج شائع حيكت حوله الكثير من المعتقدات إنه «دم المغدور».

يعتبر دم كل شخص مات ميتة عنيفة دما سحريا يستعمل في وصفات السحر الضار.

تتهم العجائز بشكل خاص باقتناص فرص الارتباك الذي يحصل بعد وقوع حوادث مميتة لأخذ قليل من دم الضحية، إذ يعتقد بأن هذا الدم السحري كفيل بإحداث اضطرابات صحية خطيرة للأطفال الرضع الذين لم تظهر أسنانهم بعد كما يستعمل من قبل المرأة التي تريد الانتقام من زوجها حيث يؤدي بالرجل إلى فقدان ملكاته. لكن لدم المغدور ما يبطل مفعوله، ألا وهو دم أضحية العيد. ومثال ذلك هذه الوصفة المستعملة في حماية

الرضيع: يؤخذ دم أضحية العيد مع الزعفران الحر والقرنفل والسانوج وتمزج هذه المواد مع الزيت وحليب الأم ليدهن بها رأس الرضيع.

لا يقتصر استعمال دم أضحية العيد على الوقاية من أضرار دم المغدور على الرضع، بل أن المجتمعات المغاربية تستعمل دم الضحية لعلاج بعض الأمراض العارضة التي تصيب الكبار أيضا، كما تقوم ربات البيوت بأخذ كمية منه لتجفيفه وحفظه لغرض التبخير، بعد سحق وخلطه بالحناء لعلاج بعض الأمراض النسائية خصوصا ما يصيب الثدي.

والحقيقة أن دماء الحيوانات تستعمل على نطاق واسع في السحر، وتشمل لائحتها خليطا عجيبا من كل الكميات والأصناف، يمتد من دم البقة إلى دم الثور.

حسب ما يتداول، كانت بعض الأودية والينابيع والسواقي تشهد إراقة دماء الذبائح تقربا وتوددا للجن الذي يعتقد السكان في وجودهم في مياهها كما كانوا يريقون دماء الطيور في المغارات والآبار وغيرها من الأماكن المعتقد في وجوده فيها لكن القرابين المقدمة للأولياء المنتشرين بكثرة في الفضاء الثقافي المغاربي تظل الأكثر انتشارا وعلانية.

نهاك عن طابعها الفردي، يمكن حسب الملاحظة، تصنيف هذه القرابين إلى قرابين عادية تتوافد مع الزوار بشكل يومي حسب أهمية ودرجة شهرة الولي وتتمثل في الشموع والأعطيات المالية التي تقدم لدفين الضريح من خلال اقرب الناس إليه، المشرفين على ضريحه، أعني «المقدم». يستمد هذا النوع من القرابين ضرورته وفق الأعراف القائمة من كونه يعتبر وسيلة تواصل تسمح بربط وشائج علاقة روحية بين المريد وصاحب «المقام» إذ لا تجوز في عرف العامة زيارة الأولياء بأياد فارغة فمن شأن ذلك أن يغضب «الولي الصالح» من زائره وهناك من جهة ثانية قرابين الدم التي تعتبر أكثر أهمية نظرا لقيمتها الاقتصادية والرمزية وإراقة الدم والتي تقدم للأولياء بشكل مناسباتي أو سنوي في إطار الموسم الذي يخصص له مثلا.

إن ظاهرة تقديم الذبائح للأولياء قديمة جدا في المغرب العربي وتجد أصولها في الحفلات الزراعية التي كانت تقام تتويجا للمواسم الفلاحية، حين كانت القبيلة تجتمع حول وليها، في احتفال سنوي وتشكل المناسبة فرصة لنحر الأضاحي على شرف الولي الأب الروحي للقبيلة ومن لحومها تهيئ النسوة ولائم جماعية تؤجج حس الانتماء الجماعي إلى القبيلة الواحدة.

وبشكل عام، يمكن التمييز بين أربعة أنواع رئيسية من قرابين الدم التي تقدم للأولياء. هناك أولا القرابين التي تنحر من اجل التقرب إلى ولي وهذه العادة الشائعة، تقدم هذه القرابين في فترات الموسم السنوي للولي أو بغير مناسبة، وهناك التي يلتمس مقدموها من الولي إبعاد الشر عنهم، التطهر، طلب الشفاء، صرع الجن، ثم هناك قرابين الدم التي يطلب أصحابها من القوى المقدسة الخفية إنجاح مشروع أو صفقة في الأعمال، تيسير زواج، الخ.

وأخيرا هناك القرابين المقدمة استيفاء للنذر، ففي حالات معينة يقطع الزائر على نفسه عهدا بأن يحمل إلى الولي ذبيحة في حال ما تحقق مراده، وحين يقضي الغرض يصبح صاحب النذر مدين ينبغي عليه قضاؤه وإلا انقطعت عنه بركة الولي.

ولكن كيف يحصل الاتصال مع القوى العلوية من خلال قربان الدم، في المعتقد الشعبي؟

يرى ادموند دوتي وهو ابرز الدارسين للظواهر السحرية في المجتمعات المغاربية انه لكي يكون القربان مكتملاً أي مستوفيا لشروط القبول يكفي المضحي وهو ينحر الأضحية أن يدعو التأثير الخلاصي للقوى فوق الطبيعة كي يحل التأثير في لحم الأضحية التي سيتناولها فيما بعد، مضيفا أن ذلك يحصل عندما يتم نحر القربان في جوار الولي. إن سيلان الدم، خاصة عندما يكون غزير، علي الأعتاب المقدسة للولي هو شرط

واجب لإبعاد التأثيرات الشريرة عن المضحي بواسطة الذبيحة[103].

وقد كانت تقام حول بعض الأضرحة، مذابح حقيقية للحيوانات خلال فترات المواسم السنوية وكانت الأسرة ترعى قربان الولي طيلة أشهر حتى إذا حل الموعد السنوي المنتظر لإقامة الموسم حملته إلى وليها لتسيل دماءه على جنباته المقدسة.

من القرابين الأخرى نذكر **قربان النار** بالنسبة إلى عالمي الاجتماع الفرنسيين أوبير وموس، يعتبر القربان وسيلة تواصل مع الألوهية من خلال كائن حي يتم قتله خلال الحفل إما ذبحا كما رأينا أو حرقا حيث عرفت الحضارات البشرية منذ القدم عادات تقديم القرابين البشرية والحيوانية لكننا لم نعثر على ما يفيد بوجود ظاهرة تقديم القرابين البشرية في بلادنا، لكن قرابين النار الجماعية شاعت على نحو علني وجماعي خلال بعض المناسبات ولعل الطقوس السحرية التي تتضمن التبخير ببعض الحيوانات الصغيرة بعد رميها حية في لهيب المجامر كالحرابي (جمع حرباء) والعقارب وغيرها والتي مازالت تمارس على نطاق واسع أشكالا متأخرة لكن فردية وخفية لقرابين النار.

لقد ارتبطت قرابين النار ببعض المناسبات التي يتم خلالها إشعال نيران المباهج مثل العنصرة. وفي تفسير هذه العادات الغريبة لم يكتب الشيء الكثير لكن حسب وسترمارك دائما فإن الدخان المنبعث من جثث الحيوانات يطهر في اعتقاد الناس - من التأثيرات الشريرة وينقل البركة ولذلك كانوا يعتبرون قرابين النار مفيدة للزراعة ولقطعان أغنامهم[104] وإن اندثرت القرابين النارية فإننا لاحظنا بقاء قربان ناري يتمثل في رمي معدن الشب Alun في النار لإبعاد العين.

ومن طقوس التقرب الأخرى **إشعال الشموع**. إن الإيمان بالأولياء

---

(103) E. Doutté, op. cit. p 139.

(104) E. Westermarck, op. cit, p108.

وبولايتهم كثيرا ما تدفع بالزائر للولي أن يحمل معه هدايا لتقديمها إليه، وقد تكون عبارة عن نذور منها إشعال الشموع أمام مدخل الضريح والتي يقول عنها الفرد بال «وهكذا يقدم له الفلاحون الفقراء نذورهم ويضيئون له شموعهم»[105]. في هذا الصدد تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الظاهرة هي إحدى المظاهر والمعتقدات التي لا زالت مترسخة، بل وكونية.

هذا وتكمن وظيفة إشعال الشموع من قبل الزائرين للولي أنها تحقق لهم عدة طلبات وأمنيات كأن ينصفهم الولي من ظالميهم ويشفيهم من الأمراض كالعقم وغير ذلك من المطالب التي يرجون تحقيقها. وقد أدى الاعتقاد في الأولياء أن أصبحت أضرحتهم لها خصوصيات يرى الزائر فيها أنها مما يدفع البلاء ويستجلب به النعماء[106].

هذا عن القربان العيني، أما عن القربان الشفوي فنذكر التقرب بالدعاء وقد أدى هذا الاعتقاد في الأولياء أنهم هم الذين يضمنون للزائرين ما يستهووا من حاجات الدنيا وهم الذين يغضبون عن آخرين ويتوعدونهم بحلول النقمة وإلحاق الغضب بهم، وفي هذا المجال يقول مبارك بن نحمد الميلي: «فإذا رضي عن احد ضمن له ما يشتهي من حاجات من الدنيا ونعيم الآخرة، وإذا غضب عن أخر توعده بحلول النقمة وعدم رضاه تابعان لمطامعه فيما أيدي الناس»[107].

حينما يتوجه الزائر إلى الولي يعتقد فيه الكرامة والاطلاع على الغيب مما يدفعه إلى التظلم لديه عسى أن ينصفه من ظالميه، إضافة إلى مطالبته بالدعاء للشفاء من مرض ما وغيرها من المطالب التي يرجو تحقيقها وما يثبت ذلك قول المرزقي في هذا الصدد «يا ويل من يشك في كرامات أولئك الأولياء... يتهم بالكفر والإلحاد... وإذا حاولت إقناعهم بأن ذلك لا

(105) Alfred Bel, L'Islam mystique, *Revue Africaine*, n 69, 1829, p 100.

(106) مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، الطبعة الثانية، 1982، دار البعث للطباعة والنشر، ص245.

(107) مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص178.

تأثير له... أجابوك بأن الولي... لا حجاب بينه وبين ربه وأن الدعاء في ضريحه مستجاب[108].

ومن أشكال التقرب الأخرى، **تقبيل الجدران**: حيث يقوم الزائر بتقبيل قبة الضريح والتمسح بحيطانها اعتقادا منه أن بركة فياضة. وهذا التبرك ألاستمدادي تقبيل الجدران والتمسح بالحيطان وكل ما يضاف إلى ذلك المكان، يقول الميلي «وفيمن يستغيب بشيخه يطلب تثبيت قلبه من ذلك الواقع وفيمن يجيئ إلى شيخه ويستلم القبر ويمرغ وجهه عليه ويمسح القبر بيده ثم يمسح وجهه»[109].

ولما كانت بركة الولي تعم كل محيط الضريح، يتم **الاغتسال بالماء الموجود قربه** بحثا عن الشفاء من مرض ما، ولا زال هذا الاعتقاد ساريا لدى الزائرين وفي ذلك يقول محمد فريد وجدي «وهذه الأمهات المصريات الآتي يهملن الأخذ بالأسباب والوسائل العلمية في تطبيب أولادهن ويكتفين متى أصاب احد عيالهن مرض أن يزرن به الأولياء ويغسلن وجهه من بئر مساجدهم..».[110].

إن الولي بالنسبة للزائر ليس «صديق الله» وحسب، بل كل ما يحيط به من أشجار وصخور وينابيع يمكن الاعتقاد فيها[111] لأنها تحمل بركته ويمكن استعمالها عند الحاجة فمثلا إذا كان الزائر المريض للولي يبحث عن الشفاء عليه بتغلية أوراق الشجرة الموجودة قرب الضريح بالماء الموجودة كذلك ويمر الماء المغلى على العضو الذي يؤلمه فيشفى. هذا عن الطقوس الفردية.

أما **الطقوس الجماعية**، فهي تلك الطقوس التي تستدعي احتفالا

(108) احمد المرزوقي، المرجع السابق، ص260.

(109) المرجع نفسه، ص345.

(110) محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، ص587.

(111) المرجع نفسه، ص587.

جماعيا وتتطلب مشاركة عدد من الأشخاص حيث أن المشاركة الجماعية في الحديث تكسب هذا النوع من الطقس قيمة تعبيرية اجتماعية ومن بين هذه الطقوس التي تأخذ صبغة القداسة هناك الوعدة والنشرة والحضرة.

عن الوعدة نقول أنها كلمة مشتقة من فعل وعد، أي تعهد على عاتقه القيام بشيء ما. وهي عبارة عن احتفال ديني يقوم به أشخاص من سلالة الولي والتابعون له حيث يأتو بالزيارات الكثيرة المتمثلة في لوازم التنظيم وهي بمعنى النذر، أي ينذر الرجل على نفسه صوم أو ذبح شاه إذا تحقق له شيء ما، أو يأخذ المؤمن على عاتقه أمام الخالق تنفيذ وعده. إذا تحققت إحدى أمنياته فقد يتعهد احد بإطعام عدد من المحتاجين إذا وضعت زوجته ولدا. فإذا تم له ما أراد يكون لزاما عليه احترام تعهده تحت عاقبة الكفارة[112].

وقد تغير مفهوم الوعدة في الوقت الحاضر بتغير الممارسة الشعبية لها بحيث أصبح الناس ينذرون النذر لمن يعتقدون فيه من الأموات والأحياء والمزارات والأموال، والثياب، والحيوانات والشموع والبخور والأطعمة ويعتقدون أن نذرهم سبب يقربهم من رضا المنذور له.

وعن وظائف الوعدة نقول أنها فرصة لتتجمع عشرات المواطنين الذين يأتون من كل حدب وصوب للتبرك بالولي الصالح، وهي تعمل على تدعيم التماسك الاجتماعي للأفراد والحفاظ على كثير من القيم والأعراف كالضيافة والكرم ومساعدة اليتامى والمعوزين، وإحياء روح التآزر وتجديد التحالف معه.

تكمن أهمية الوعدة في كونها تشكل فضاء تستقطب فيه أعداد كبيرة من الوافدين من مستويات اجتماعية مختلفة حيث تختفي الفوارق الاجتماعية إذ يعكف القائمون وراءها على إطعام الضيوف لمدة معينة، عادة ثلاثة أيام. وخلال أيام الوعدة يقيم المداحون حلقات، البعض منهم

(112) نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص123.

من يمدح الرسول (ص)، ومنهم من يتغنى بشمائل وبطولات الأجداد وقراءة النوادر والقصص الشعبية.

أما النشرة فهي عبارة عن طعام يتخذ على ذبيحة من الدجاج تقربا إلى الجن كي يرفعوا داءهم عن المصاب بهم، على أن لا يذكر اسم الله على الذبيحة إرضاء للجن[113] وهي كذلك تعويذ ورقية يعالج بها المريض والمجنون كأن نقول نشرت المريض أي قرأت عليه كلمات أو كتبتها له ليعلقها تميمة أو ليمحوها. وتطلق النشرة أيضا على حل السحر عن المسحور وعامة تعتبر النشرة من الطب ولها حكم الرقية والتميمة[114].

يتبع الاحتفال بالنشرة مثل أي طقوسية متتالية زمنية منتظمة. ففي يومها الأول وهو يوم الأربعاء تقوم النساء بزيارة تطوافية إلى نبع الماء الموجود قرب ضريح الولي وهناك يأخذن حماما جماعيا ويضئن الشموع قبل ذبح ديك سوداء إكراما للمكان[115]. أما اليوم الثاني فيمر بهدوء حيث لا يرافق هذا اليوم أي تظاهرة. أما اليوم الثالث، يوم الجمعة، فيكون غنيا بالتوسلات الموجهة إلى الولي يطلبون بركته. ويكون اليوم الرابع يوم راحة قبل القيام بالاحتفال الذي يكون يوم الأحد. وأما اليوم الخامس فتؤدى فيه رقصات النساء الإيقاعية مرفقة بالتبخيرة لطرد الجن من جسم المريض ويكون ذلك في عملية الانتفاض والتلبس. أما اليوم الأخير فيخصص لتكريم المشاركين في النشرة.

تنحصر وظيفة النشرة في كونها طبية سحرية[116] في شفاء الأمراض المتنوعة، إضافة إلى العقم والعجز الجنسي، ومحاربة العين الشريرة ورفع العوائق المؤدية لمشاريع الزواج عند الفتاة، وتأمين نجاح الشاب في الامتحانات التي اخفق فيها.

---

(113) نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص128.
(114) مبارك بن محمد الميلي، المرجع السابق، ص237.
(115) نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص129.
(116) نور الدين طوالبي، المرجع السابق، ص128.

هذا وإذا كانت النشرة كطقس يبحث من خلالها المنظمون لها على العلاج وإزالة العقد، والبحث عن النجاح والازدهار وإقامة حوار مع العالم غير المرئي بهدف ترويض قواه المؤذية فإنها من جهة أخرى تزود العائلات المنظمة لها بنفوذ اجتماعي يقود إلى مصداقية القدسية الدينية(117).

أما الحضرة، آخر أشكال القربان الجماعي، تعرف الحضرة على أنها جمع بين عمليتين، الحزب وتلاوة القرآن، والصلاة على رسول الله ويسمى الذكر والجذبة، والحضرة صلاة طقسية يجتمع فيها أعضاء الطريقة يقرؤون فيها سويا بعض آيات الذكر الحكيم وهو ما يسمى بالذكر أو الحزب. يستعمل الذكر في حلقات حيث يردد اسم الله بالتدرج «الله...الله...الله» إلى غاية الوصول إلى حالة «الحل» وهو درجة من الانجذاب والوجد يمارس بصوت جماعي بقيادة الشيخ أو المقدم(118).

يصاحب الذكر حركات إيقاعية أو رقصات دائرية مفعمة بعبير البخور فيتناسق الغناء «المدح» أو(«المديح») مع إيقاع الطبول والمزامير (الغايطة خاصة).

يعتبر الرقص من الطقوس العامة ويتمثل في رفع الجسد عموما بواسطة حركة لوحدة الرجل وترك الجذع على الكلى والرأس على الرقبة وبتكرار تلك العمليات يحدث نوع من الإغماء أو ما يسمى بالنشوة الصوفية(119)، ويظل أعضاء الطريقة يرددون كلمة «اله» دون توقف مركزين عليها تفكيرهم، حتى لا تستطيع ألسنتهم أو شفاههم حراكا، أو حتى تنطبع الكلمة على قلوبهم.

يتضح مما سبق أن الأوساط الشعبية ظلت تلجأ إلى الأولياء نتيجة لعوامل مختلفة، نفسية، وثقافية، واجتماعية، وسياسية اعتقادا مهنها أن

---

(117) المرجع نفسه، ص131.

(118) ابو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص515.

(119) احمد امين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990، ص89.

الأولياء باستطاعتهم منح البركات وحل المشاكل الاجتماعية المستعصية، إلى غير ذلك. ومن الظاهر أن اللجوء إلى الأولياء والاعتقاد في كرامتهم ما هي إلا أداة تستخدمها لتجاوز عجزها أمام واقع يتسم بالتعقيد بدلا من مواجهة الواقع. كما تشكل الطقوس المقامة على شرف الأولياء لعديد الزائرين فرصة للقاء وفضاء مؤانسة في رحاب الولي الصالح من جهة، ومن جهة أخرى تشكل هذه الطقوس وإقامتها فرصة لتخليد روح ومآثره[120].

وخلاصة القول أن الأفعال التي يقوم بها الزائر كلها مسخرة من اجل الحصول على بركته وحتى يحصل له ذلك عليه أن يقوم بتسمية احد أولاده باسم الولي الصالح وذلك بموجب اعتقادات قديمة جدا إذ أن حمل اسم الأولياء معناه التعلق ببركتهم. والجدير بالذكر أن الاسم الأكثر شيوعا بعد اسم الرسول ﷺ في أي منطقة هو اسم الولي[121]. وما دام أن بركة الولي متحركة، فالعادة تقتضي من الزائر البحث عنها، وذلك من خلال العيش بالقرب من الضريح[122]، حيث أن ذلك في اعتقاده يمكن أن يجلب البركة والأمن.

لقد ارتبطت الأرض في كل الأحوال بالقداسة ولعل هذا ما يوضح سر لجوء الزائر إلى الولي واخذ التراب من ضريحه للعلاج اعتقادا منه أن ذلك يجلب البركة فالأرض تحمل الخير في طياتها فالشيء المؤكد أن انتقال البركة يتم عبر الأرض المقدسة في نظر الزائرين.

إن الحصول على البركة يتم كذلك من خلال الاتصال بكل الأشياء التي ترتبط بالقداسة كالجدران أو التابوت أو إشعال الشموع أو إعطاء «الزيارة»[123].

---

(120) قدور. م، وعدة سيدي الحسني بوهران، جريدة الخبر، العدد 2328، جويلية 1998، ص13.

(121) Alfred Bel, *op.cit*, p 102.

(122) *Ibid*, p 102.

(123) *Ibid*, p 103.

كما يستطيع كل إنسان التماس البركة، حتى في منامه. فالولي الصالح يظهر للعديد من الناس في المنام فيقوم بنصحهم أو تقديم معلومات لهم أو تبشيرهم بشيء ما مثلما هو متداول شعبيا «وقف علي الولي سيدي... في المنام وطلب مني زيارته» وعندما يقوم الشخص بزيارته ويجسد ما قاله الولي فإنه يتقرب إليه بصدقة أو معروف والهدايا التي من خلالها يمكن للولي أن يطرح بركته عليه.

تتعدد وتتنوع الهدايا المقدمة للولي فإما زرابي وأقمشة أو ستائر أو ثريات وغيرها توضع وتترك مكان الضريح. وهناك أشياء بقيمة وأهمية قليلتين مثل ما يضع الزائر من الشعر عند الباب المؤدية للضريح أو في النوافذ أو في الأشجار المحيطة بالضريح.

الفصل الرابع

الكهانة وقراءة الطالع

تشكل الكهانة عنصرا هاما من النسق السحري الديني الذي نحاول طيلة هذا البحث رسم ملامحه عبر إبراز مختلف العناصر المكونة له وتداخلها فيما بينها. فكما فرقنا بين سحر نخبة وسحر شعبي، نستطيع في حديثنا عن الكهانة وقراءة الطالع أن نميز بين كهانة نخبة وكهانة شعبية تعددت طرقها ووسائلها.

1 - كهانة الطلبه أو كهانة النخبة

رأينا فيما سبق أن أهم نوعين من السحر في أنحاء العالم المتفرقة، حسب وليام هاولز هما: السحر العلاجي وسحر التنبؤ بالغيب، ويرد عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا البريطاني ذلك إلى كون المرض العضوي والشك هما أقصى أسباب القلق الاجتماعي والشخصي وطأة على البشر[1].

سنتوقف فيما يلي عند أهم الطرق المستعملة لقراءة الغيب (بمعناه الواسع) باعتبارها ضربا من ضروب السحر، دون أن ننسى الحديث عن الفأل، الذي هو شكل من أشكال التنبؤ بالمستقبل.

ومن أشهر طرق الكهانة على الإطلاق، خط الرمل (الزناتي). منذ القدم، عندما يهم الشخص بشيء، يبحث عن من ينبئه بالنتيجة، سواء كان

---

(1) وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار نهضة مصر، القاهرة، 1965، ص176-181.

مشروع سفر، أو مريضا يهتم به، أو صديقا غائبا، يلجئ «للطالب» الذي من شأنه التنبؤ وإعطاء ما يسمى «بالفال»، فيبدأ برسم أفق سيّئة، وهذه الطريقة تمكنه من تحضير المريض مقابل أجرة لبعض الطلاسم والكتابات يراد بها إبعاد المضرة عن الفرد.

ولا تخلو العملية من الاختراع، إذ العديد من «الطلبة» يبتدعون طرقا غريبة. منها ما وصلنا في الكتاب المشهور في هذا العلم الموسوم «الفصل في علم الرمل» للشيخ محمد الزناتي، يحتوي على ست وستون صفحة لكن بدون إشارات مكانية أو زمنية عن صدوره[2].

يعتبر ضرب الرمل أو خط الرمل تقنية سحرية لاستقراء الغيب، يحفظ أسرارها الطلبه السحرة، وتستمد اسمها من ممارسة قديمة كانت تقوم على رسم خطوط سحرية من خلال «ضرب الرمل» أو التراب بأصبع من أصابع اليد، ثم يفحص الأثر الناتج عن الضرب ويقارن بمجموعة من الآثار التي يتضمنها جدول سحري معين، وبالطبع لكل اثر من تلك الآثار قراءة خاصة لما يخفيه الغيب لصاحب الأثر.

وقد عرف «خط الرمل» هذا بتسمية اشتهر بها وهي «الخط الزناتي» نسبة إلى الشيخ محمد الزناتي الذي وضع له أسسا وقواعد ضمنها مؤلفه الشهير. ثم تطورت الممارسة وانتقلت فيما بعد من ضرب الرمل على الأرض إلى «علم معقد» «يمارس بالمداد والورق ولا يفلح فيه إلا الحاذق من الفقهاء السحرة الذي يكون متمكنا من هز الخط: أي رفع الأثر وقراءته لطالب الاستشارة».

يتضمن «علم الرمل» ست عشرة شكل يتخذها الرمل بعد «ضربه»، وحتى إن لم يتخذ احد منها، فإنّ ثمة قواعد معقدة تسمح للساحر بأن يعدل الأثر المحصل عليه حتى يأخذ واحدا من تلك الأشكال الستة عشرة.

---

(2) «و حتى يعطي المؤلف أهمية لكتابه فإنه يزعم أن هذه القواعد تلقاها النبي إدريس والذي علمها لمن بعده»، أبو بكر عبد السلام بن شعيب في المجلة الإفريقية رقم 1906.50. ص62.

ويعتبر الخط الزناتي أكثر أشكال قراءة الطالع مصداقية نظرا للهالة التي تحاط به في وسط العامة والحقيقة أنه لعل الشيخ الزناتي قد أراد أن يجعله شبيها بأبراج الكواكب والنجوم، إذ في مقابل أسماء الأبراج الاثني عشر أطلق على أشكال الرمل من الأسماء على التوالي: الأحيان، القبض الداخل، القبض الخارج، الجماعة، الجودلة، العقلة، افنكيس، الحمرة، البياض، النصرة الداخلة، العتبة الخارجة، العتبة الداخلة، الطريق، الاجتماع، نقي الخد.

وان كان موقف العامة المتشبث في الاعتقاد بصدق الخط الزناتي، فإن ما يبعث على الاستغراب مرة أخرى هو كون مفكر عبقري من حجم العلامة عبد الرحمن بن خلدون لم يخف في مقدمته الشهيرة اعتقاده في صدق هذه التنبؤات المستقبلية التي تعتمد على ضربات الحظ في الرمل.

ومن الطرق الأخرى النخبوية ولكنها أقل شهرة نذكر الاستـنـزال، ومعناه طلب نزول الجن في شيء معين وإخبار الطالب بأسرار. سمعنا أول مرة بهذه الطريقة التنبئية في حديث مع امرأة طال غياب زوجها، فأخذتها أمها إلى «الطالب» حتى يطلعها على مكان تواجد زوجها أو يفيدها بخبر عن بقائه على قيد الحياة أو وفاته. ولهذا الغرض أخذت معها ابنها ليستعمله «الطالب» كواسطة يرى من خلالها عالم الجن.

للاستنزال شكلان: شكل يدعى الاستنزال في المداد والثاني في المرآة. أما الاستنزال في المداد فيتمثل في رسم جدول سحري على قطعة ورقة مربعة، حيث يكتب «له الحق وله الملك» على أركان قطعة الورق. ثم يضع الورق مبسوطا على اليد اليمنى لطفل أو طفلة. في مركز الجدول السحري توضع قطرة مداد نصف دائرية لـمّاعة ينعكس على سطحها الأجسام المحيطة في شكل صغير. ثم ينطلق «الطالب» في ترتيل بعض العبارات ولا ينقطع ما لم ينزل الجن ويتم سؤاله.

أما الشكل الثاني من الاستنزال هو الاستنزال بالمرآة، حيث يمكن

للطالب العمل في غياب الجمهور. ينقل الجدول السحري على قطعة ورق صغيرة يلصقها في ظهر مرآة يد صغيرة. يكتب على كف يده اليسرى «كهيعص» التي يعتبرها الطلبة ذات مفعول خارق. ثم يكتب في مربع صغير» فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» ثم يضع هذه الكتابة على جبينه، في ما بين العينين، فيتمكن من نظرة ثانية، بعدها ينعزل في غرفة و«يبخر»، العينان ملتفتتان إلى الأسفل ومرتلا باستمرار عبارات حتى ينزل الجن على المرآة.

يعيد الطالب نسخ الجدول السحري كما ورد في مقال إ. لوفيبير[3] الذي حصل عليه من أحدهم: «فصل في الاستنزال وصرع الجان. نكتبه على يد الصبي «الزهري» أو خادم أو امرأة مملوكة وتكتب على جبينه «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم صحيح» ثلاث وتكتب على أحد الخدين «فبصرك اليوم» وعلى الآخر صحيح» ثلاث. ثم تكتب على يده الخاتم وعلى الأصابع الخمس: الإصبع الكبير «إقيلوم الفقيش»(؟) وعلى السبابة «أقشر أقشروني» وعلى الوسطى «شمايل شمايل» وعلى الخنصر» سبوع سبوع» وعلى الصغير «بليع بليع»(؟). تبخر بالجاوي والقصبور وتعزم بالشمس وضحاها الخ خمس عشرة مرة وتقول: أنزلوا بارك الله فيكم ولا برك في غيركم حتى تنزل عشرة من القوم وتأمرهم بالكنيس (التنظيف) والفراش وحط الكراسي وبذبح كبش وبالضيافة للسلطان. وتأمرهم بالأكل والشراب وبدفع المغسل والمنديل الأحمر إلى السلاطين لغسل أيديهم ومسحها، وبإخراج دليل الخيرات وبفتحه على روضة النبي ﷺ حتى يحلفون(يقسمون) لك فيه ويخبروك بكل ما تريد. واسألهم عما شئت بهذا الخاتم انتهى. وإذا أردت أن ترحلهم تقول: انفروا خفافا وثقالا فإذا قضيتم الصلوات فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون انصرفوا يرحمكم الله ثلاث مرات»[4].

---

(3) E.Lefebure. *Revue Africaine*. n63. 1922. pp 223-224.

(4) *Ibid.*

نلاحظ بعض التشابه في هذه العملية التكهنية مع عملية رؤية الجن في البلور التي راج استعملها في أوروبا. كذلك تستعمل آيات قرآنية بطريقة فريدة بغض النظر عن معناها وأسباب نزولها والموضوع المتعلق بها. هذه الظاهرة أشبه ما تكون بالتنويم المغناطيسي والذي ينجم عن تثبيت النظر على شيء لمّاع. ونفس التحليل تقريبا ذهب إليه ابن خلدون مند القرن الرابع عشر[5].

وفي الطرق الكثيرة والمتنوعة لاستطلاع الغيب نذكر أيضا الأسرار، فالذي يلوذ بالطالب يجد في جعبته دائما، أكثر من حل للمشكلة الواحدة. فلكي يكشف احدهم عن سر يؤرقه، يحضر إلى بيته طالب أو فقيه، ويدعو عنده بنت الجيران الصغيرة، ليكتب الطالب بعض العبارات السحرية على ذراعها وجبينها ثم يوقد بعض البخور التي يلف دخانها الكثيف الصغيرة، وينتظر الوقت الكافي حتى تسقط متصلبة الجسم، فيسألها عن الموضوع الذي قدم من اجله للكشف عن مصير شخص غائب، قراءة الطالع، فضح النوايا الخبيثة لمن يتربص بهم، الخ، فتخبره الصغيرة بما أراد معرفته من دون وعي.

إن الأطفال قبل البلوغ «لا يكذبون» فأقوالهم، حسبما يعتقد، صادقة كما هو صادق فألهم لذا نجد أن اغلب وصفات الكشف عن الأسرار المختلفة تعتمد بشكل رئيسي على مشاركتهم في الطقوس المسرحية حيث يشرِكهم الكبار.

وكان اليهود عندما يريدون الكشف عن سر يبحثون عن فتاة صغيرة عذراء يتراوح سنها ما بين 11 و13 سنة. بعد استحمامها، يلبسونها ثيابا نظيفة. عندما تنام الطفلة ليلا يأخذون إبرة ويغسلونها سبع مرات فيغرزونها في ضفيرة شعر الصغيرة اليمنى ويحرقون الجاوي وبعض البخور الأخرى، حينئذ تنتابها حالة من الهيجان، فتبدأ في الكلام بصيغة الجمع متحدثة باسم

(5) ارجع إلى باب السحر ابن خلدون، المرجع نفسه، ص311-315.

الأرواح التي مستها، تسأل الحاضرين عما يريدون معرفته فتجيبهم عنه.

يعتبر تعاون الأطفال مع الطلبه السحرة لكشف خبايا الآخرين شرطا أساسيا لنجاح العملية، ولا تبدو الاستعاضة عنهم بالكبار مجديا، ومن المدهش أن الرحالة الحسن الوزان قد انتبه إلى حقيقة ألاعيب السحرة الذين يستغلون سذاجة الأطفال، حين نقل في (وصف إفريقيا) مشاهد من حلقاتهم في مدينة فاس القرن السادس عشر، حيث يقول في وصف العرافين أنهم «يجعلون الماء في قدر لامع، ويرمون فيه قطرة زيت فيصير شفافا، ويزعمون أنهم يرون فيه جماعة من الشياطين القادمين صفا صفا كأنهم كتائب تعسكر وتضرب الخيام» ويضيف: «يضع العرافون أحيانا القدر (قدر الماء) بين يدي الطفل، ويسألونه هل رأى الجني الفلاني أو غيره، فيجيبهم الطفل الساذج بنعم، لكن لا يدعونه يتكلم وحده»[6].

من الأغراض التي يلجأ فيها إلى مثل هذه العرافة معرفة السارق .ولأن في وسع الساحر معرفة الغيب من خلال تسخيره للإنس والجن، يقصده من تعرض لسرقة خصوصا إذا كان المشكوك فيه من المحيط الأسري للضحية ويرغب في استرجاع المسروق بلا ضجة.

تتطلب اغلب وصفات السحر التي يعملها الطالب بهذا الخصوص مشاركة طفل أو كفل، عدا تلك التي تعتمد على طقوس مكتوبة (طلاسم) وتبدأ لائحة الوصفات التي استطعنا تجميعها من مصادر متفرقة بوصفة طريفة يقول فيها البوني: إذا أردت إظهار اسم السارق فخذ ورقة وشمعها وارمها في الماء واتل العزيمة، فتنط (تقفز) الورقة، فخذها تجد اسم السارق وتعريفه مكتوبا فيها[7]. أما الوصفات الشعبية فلا تقل غرابة، حيث تشير واحدة منها إلى انه يكفي أن تضع لمن تشك فيه، لسان ضفدع في خبز وتناوله إياه، وما أن يأكله حتى يسارع بالاعتراف بفعلته.

---

(6) الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ط2، 1983، ج2، ص48.

(7) احمد البوني، مرجع سابق.

يقول السيوطي انه لرؤية السارق، تأخذ بيضة وتكتب عليها من أول سورة «الملك» إلى حسير ثم تدهنها بالقطران وتعطيها لصبي ثم تقرأ سورة «يس» والصبي ينظر إليها فيرى السارق[8].

ومن الوصفات الأخرى التي يزعم السحرة أنها تنفع لمعرفة هوية السارق، أن تحضر طفلة بكرا (دليل الطهارة في المجتمعات العربية) وتأمرها أن تعجن فطيرا بلا ملح، وتخبزه وهي صائمة، ثم تعمل من اللقم على عدد المتهمين بالسرقة وتكتب على كل لقمة هذه الآيات: قال معاذ الله أن نأخذ إلى غاية: الظالمون إن الله لا يخفي عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإذ قتلتم نفسا إلى غاية تكتمون والسارق والسارقة فاقطعوا إلى غاية: نكالا من الله يتجرعه إلى بميت إن لدينا أنكالا إلى أليما حتى إذا بلغت الحلقوم إلى: تنظرون وتكتب كل الآيات الطويلة في كل لقمة، وتطعم كل واحد من المتهمين لقمة، فمن كان بريئا أكل اللقمة وبلها، ومن كان سارقا لم يجد في فمه من الريق ما يمكنه من مضغها به.

2 - الكهانة الشعبية: الشوافة والكزانة

إذا كان احتراف ضرب الرمل والاستنزال اختصاصنا يستلزم قسطا من معرفة القراءة والكتابة فإن الأوساط الشعبية، خاصة النسوية، أبدعت طرقا للتكهن منها ما هو قديم، ومنها ما يزال يمارس. ومن هذه نذكر:

الـفـال أو الفأل، هو لغة كل قول أو فعل يستبشر به أو يتطير منه، ويحفل الفلكلور المحلي على غرار الفلكلور العالمي بالكثير من المعتقدات التفاؤلية أو التشاؤمية. إنه مجموعة بوادر تنذر بما سيحصل للإنسان بحسب تأويل المعتقدات السائدة.

يعتبر الصباح أكثر فترات اليوم حرجا بهذا الخصوص، حيث تأثر كل مصادفة تحدث في الفترة الصباحية على بقية اليوم، من ذلك انه عندما

---

(8) السيوطي مرجع سابق ص135.

يصادف الرجل أثناء مغادرة بيته في الصباح الباكر حيوانا أو إنسانا ذميم الخلقة، مثلا، فإنه يعتبر ذلك فألاً شؤم ينذره بأن يومه لن يمر على خير، وقد يدفع به حذره إلى العودة من حيث أتى موقنا بأنه يتفادى مصيبة كانت تنتظره لو أكمل طريقه كما نوى. توجد أشكال أخرى كثيرة من الفال، تعني في معتقد العامة تنبؤات سعيدة أو مشئومة. أما إذا تمرغ الكلب في رماد الكانون (موقد النار) إشارة بالنسبة للفلاح على قدوم المطر، أما إذا احتك القط بصاحبه صباحا، دل ذلك على أنّ الصاحب سيأتيه على رزق وفير.

تتعدد أساليب وطرق قراءة الطالع باختلاف العرافين والعرافات، ففي حضرة «الشواف» أو الشوافة وهو الاسم المحلي لأهل التخصص، يحتار الزبائن في الاختيار بين ورق اللعب (الكارطة) والرصاص المنصهر، أو ضرب الخط الزناتي واستدعاء الأرواح، أو القراءة في السبحة (التسبيح) وغيرها من الطرق. وفي ما يلي إطلالة على بعض طرق «الشوافة» تداولا

هو نوع أقرب إلى التفكير أو الاستنتاج من بعض التقارب والموازاة الزمنية منه إلى التعريف أو القرابة الحقيقية. وقد شاعت هذه الصيغة الفكرية على شكل فال (فأل) وفيها تستعمل كلمة أمارة .

عندما يؤذن للصلاة، يسكت الجميع ويقال «الله أكبر الحق»، وتفرض هذه المقولة السكوت على الجميع كما تعتبر فأل وكأنه أمر توقفي: فيتوقف كل اعتراض، أو إقدام على فعل شيء ما.

تستعمل هذه الكلمة (الأمارة) عند التجار، عند فتح محلاتهم، حيث يبدون نوعا من المرونة في المساومة في تحديد السعر لأول زبون يدخل الدكان، الذي يحاول بدوره استغلال الوضع للحصول على سعر مناسب. ومجمل القول أنّ الفال ينطبق على كل عملية سحرية الغرض منها التنبؤ.

ومن أشكاله نذكر **الفال في السطح** .عندما تريد المرأة التنبؤ بما سيحدث، أو تشوف السعد كما يقال، تصعد إلى السطح في وقت تنقطع فيه حركة المرور. تأخذ قبل ذلك، من طعام العشاء، مقدار صحن لم

يسقى» بالمرق». بينما هي على السطح، تأخذ حفنة منه بيدها اليمنى فترميها بكل مالها من قوة اتجاه الجنوب وهي تقول: «إذا كان من القبلة أيجيني وإذا من الشرق أيجيني وإذا من الغرب أيجيني وإذا من البحر أيجيني سعدي بين السعود أيجيني والناس رقود» ثم تجلس مصوبة نظرها إلى المشرق ومنصتة. فإذا لم يأت شيء، وجهت سمعها نحو الجنوب، ثم الغرب فالشمال «إذا سمعت تولويل كما في الأعراس كان زواجها قريب. وإذا سمع صوت بغل يحرك لجامه تزوجت رجلا من الريف، وإذا سمعت صوت «الزحمة»[9] فإنها ستنجب بعدما انتظرت مدة. وإذا كان صوت النقود فمعناه أنها سترث، أما الصراخ و«النديب» (شق الخدود) فعلامة تستبق وفاة». يمكن استبدال حفنة الطعام بحفنة من التراب على أن يؤخذ من ثلاث جرات مختلفة.

ومن الأشكال الأخرى نذكر **الفال بالتراب**. تخرج المرأة التي تريد أن تسأل الأرواح من بيتها مغمضة العينين، فتأخذ حفنة تراب من وسط الطريق ثم ترجع إلى بيتها وتقول: «أرفدت المزعزع من حجر أمه ما نردهش لمطربه (مكانه) حتى يهدر (يتكلم) لي كل شيء بفمه»، ثم تضع حفنة التراب في فراشها فتحصل أثناء نومها وفي المنام على الرد .كما يستعمل **الفال بالسبعة قميحات**، حيث يزعم البعض رؤية شكل بشري متفاوت الوضوح في بعض حبات القمح. تجمع سبع حبات فتصبغ بالحنة أو الزفت أو القطران، ثم تلف في قطعة قماش ويقال ثلاث مرات «اربطتكم بالقطران، أتجيبوا لي خبر من... حشمتكم بالله والنبي اتوريو (تظهروا) لي في منامي الّي راه في قلبي». وبعدها توضع العقدة التي تحتوي الحبات تحت الوسادة، فيظهر في المنام المراد رؤيته.

ومن أشكال الفال الكلامية الصرفة، نذكر **البوقالة** وهي من الطرق النسائية التي شاعت حيث تملأ القلة أو الجرة بالماء ويوضع داخلها خاتم

(9) الزحمة هو الصوت التي تخرجه المرأة لحظات الولادة، وتقال أيضا عن الاكتظاظ.

من فضة أو سوار «حتى يدخل الجن لأنه يحب الحلي» وتعطى لكل حاضرة حبة فول تضع عليها علامة حتى تتعرف عليها. يجب الإشارة إلى أن كلمة الفول لها تجانس أو جناس مع كلمة «فال». ثمّ تجمعها في بوقالة يغطى فتحتها بشاشية أو قبعة فتاة بكر. ويرمى على النار الجاوي والحناء وأشلاء ثياب امرأة غير متزوجة وبعض القطرات من الزيت وقطع خشبية صغيرة من سبعة أبواب مختلفة. بعد التبخيرة، يوضع الإناء في وسط الحاضرات، أمام اللواتي يعرفن البوقالات فينشدنها في مجموعة من أبيات شعرية دارجة، تقليدية تتلاءم مع الظرف في أغلب الأحيان لكن مؤلفها مجهول. بعد الانتهاء من الإنشاد تأخذ فتاة بكر من الحاضرات حبة فول فتعطى الكلمة لمن أخذت فولتها حتى تعبر عما يدور في خيالها عن طريق بعض الرموز رابطة علاقة بين ما تنشده واهتماماتها. فتعاد العملية ثلاث مرات. تعتمد هذه الطريقة على ميزة الماء السحرية. كما توجد طريقة ثانية يمكن إدراجها في السياق نفسه (البوقالة) وهي ما تسميه النساء «البوقالة أنتاع تكّة العاتق» («التكّة» خيط يشد السروال). يؤخذ هذا الخيط من سروال فتاة فيعقد مع اختيار إحدى الحاضرات ذهنيا. عند نهاية العملية، تفك الفتاة العقدة مع القول «هذا ينطبق على خالتي فلانة» وبعد «البوقالة» فتتجلى الاهتمامات في المنام. «فمن كانت تريد الزواج تسمع الزغاريد التي تخبرها عن زفاف قريب في المدينة نفسها، وصفارة قاطرة تنبؤها بزوج آت من بعيد». فالوقائع الحقيقية لها دلالتها عن طريق نسق تقليدي من التخمينات.

تحولت هذه الظاهرة إلى ما يسمى بضرب البوقالة عند «الشوفات»[10] لكنها لم تعد عند البعض الآخر إلا تسلية عند النساء، توفر فرصة في السهرات الطويلة للحديث عن الأمور العاطفية، والتنبؤ والتحضير لزواجات ومن خلالها تقدم عبارات مدح أو عتاب لإظهار مهارات الفتيات، الفكرية واليدوية مثل حسن الكلام أو كما يقال «عندها الجواب» والمهارات

---

(10) «الشوفات» جمع «شوافة» ويقال كذلك الكزانة.

النسوية التي ينبغي ان تتوفر لدى المقبلة على الزواج، يقال «كل إصبع بحرفة» لما اجتمع لديها الكثير من ذلك.

تؤدى البوقالة تؤدى جماعيا، لكن موازاة مع ذلك توجد تقنيات أخرى فردية الاستعمال نذكر منها الكزانـة. تطلق هذه الكلمة، حسب ج. م. ضاليه J.M. Dallet، على العرَّافة التي تتنبأ بالمستقبل، وعلى الشحاذة أيضا[11]. وقد تُستعمل بمعنى العاهرة التي تراود الرجال في الأزقة لتتحكم فيهم عن طريق أعمال سحرية لا تعرفها إلا هي. يسمى هذا النوع من النساء ب «العمريات» وهو وصف يطلق كذلك على امرأة صعبة المزاج، وعليه تكون الكزانه امرأة رحَّالة حسبما يقال. إنها توحي بالفزع والجحود. ومن الطرق التي تستعملها نذكر:

الكزانة بالفحم : تستعمل خاصة في ما يتعلق بزواج، أو ولادة منتظرة، أو طلاق مخيف حيث تختار الكزانة قطعة فحم فيرسم عليها ملامح الوجه مثل الحاجبين وتكسى بلباس على شكل دمية، ثم تؤخذها في اليد كما يؤخذ الطفل وتنشد هذه القراءة : «بِالله لـَوْ ما تُوَرِيوْ لي عْلاشْ رَانِي نَشْكِي، رَانِي نَشْكِي لَكْ وَ نَبْكِي لَكْ لَقَسْتَكْ في النَارْ وَ نَحَرْقَكْ.» ثم توضع قطعة الفحم في الفراش كالصبي أو تدخل في الوسادة، والمرأة متأكدة من أن خادما أو عبدة (زنجية) ستأتيها في منامها بالأخبار التي تسأل عنها. يمكن استبدال الفحم بحبة ثوم.

الكزانة بالملح تطلب سبع حبات ملح من سبعة بيوت مختلفة، وسبع حفن من الطحين بنفس الكيفية وسبع قطع من شحم الخروف من دكاكين مختلفة، ثم تحضر «خبزة» وتطهى على الطجين فتأكل المرأة التي تريد سؤال الجن منها قبل نومها وعينها مغمضتان. تستعمل هذه الطريقة عندما يكون انسجام العائلة مهددا.

(11) J.M. Dallet, Récits du M'Zab: *Textes berbères de l'oued M'Zab et traduction,* FDB, Fort National, 1965, p142.

كما تستعمل الكزانة بحبة النجا(ة) بوضع، في «خبزة» تحضر في البيت، حبة قمح نجت من الطاحونة ويقال كذلك «الرحى»، إنها حبّة ناجية ومنّجية. تلف المتكهنة حبة القمح بقطعة قماش وتعصب بها رأسها، فتنام وإن فشلت العملية كررتها. تستعمل هذه الطريقة لمعرفة مسبقة لحكم سيصدر لاحقا.

ومن بين طرق الكزانة التي شاع استعمالها التكزان بضرب الخفيف، مثلها مثل قراءة الطالع بورق اللعب. لا تبدو طريقة الرصاص المنصهر قديمة جدا، ففي مؤلفه الموسوعي عن السحر والدين في شمال إفريقيا الذي مر على نشره زهاء قرن من الزمن، يتحدث ادموند دوتي بصيغة الشك عن وجود عرافين يقرؤون الطالع بطريقة «اللدون» في الجزائر (فقط) حيث يقول أنه يوجد أيضا في الجزائر (العاصمة) فيما يبدو سحرة يتكهنون بالمستقبل من خلال تفحص صفحة الرصاص المذاب[12]. وأيا كان الأمر، فهي اليوم من أوسع طرق قراءة الطالع انتشارا، وقد سبق لنا أن تطرقنا لها كتقنية سحرية تستعمل أيضا ضمن طقوس قطع التابعة.

لقراءة الطالع، تأخذ الشوافة قطعة رصاص تطوف بها حول رأس الزبون ثلاث مرات، ثم تلمس بها الكتفين، فالبطن جهة السرة ثم القدمين، تغمغم أثناء ذلك كلاما لا يفهم منه إلا اسم الله تعالى وبعض المقاطع من سور قرآنية، ثم تضع الرصاص في إناء معدني ثم تضع كل ذلك فوق النار.

ولأن الرصاص لا يتطلب درجة حرارة عالية حتى ينصهر، فسرعان ما يتحول إلى سائل متحرك في الإناء، حينها تضع الشوافة دلو به ماء بارد بين رجليها المفتوحتين أمام الزبون الواقف ثم تفرغ الرصاص المنصهر في الماء فيتصاعد منه بخار ملتصقا بجسمه. تنتظر الشوافة قليلا حتى تبرد قطعة الرصاص فتخرجه من الدلو لتقرأ في حفرها معالم مستقبل الزبون، ويبدو

---

(12) ادموند دوتي، مرجع سابق.

أن دهاء الشوافة، هي ما يمنح الكلمات التي ينتظرها منها الزبائن المصداقية. وبالمادة نفسها، توجد عملية أكثر شيوعا من سابقتها، تتعاطاها النساء تتمثل في إذابة الرصاص ثم وضعه في مهراز[13] به ماء فيعود الرصاص إلى حالته الصلبة بسرعة مما يجعل الرصاص يتخذ أشكالا متنوعة، تقوم الكزانة بتأويلها.

إنّ ثقة النساء في هذه التكهنات تنم عن وجود ثلاث مسلمات، أولها أن الجن موجود في كل مكان «في كل مضرب» ولا يخفى عليهم شيء. ثانيا أن الليل هو الوقت الذي يستغله الجن لقضاء حاجاته. ثالثا أن الجن صادق، وما يقوله يتحقق.

ومن الأشكال الكونية نذكر الكزانة بالكارطة (البطاقات) أو ورقة الجن من خلال تفحص أوراق اللعب (الكارطة). إنه تخصص نسائي بامتياز تمارسه نسوة معروفات في منازلهن أو بجوار بعض الأضرحة أو الأسواق، ونظرا للأجر الزهيدة التي تتقصاها قارئات الكارطة فإنّ الإقبال عليهن لا ينقطع، والملاحظ أن أسلوب العمل يختلف من «شوافة» لأخرى، سنكتفي هنا بذكر إحدى هذه الطرق:

تقوم الشوافة بخلط أوراق «الكارطة» بحركات يد سريعة، فتقدمها للزبون الجالس أمامها، طالبة منه اختيار ورقة منها، دون النظر إلى شكلها، فيستجيب الزبون، ثم تطلع الشوافة إلى الورقة الممدودة إليها وتتفحص الرسم الملون المثبت عليها، فتتغير ملامح وجهها، حيث تبدي الحزن وهي تخاطب زبونها بتنبؤات شؤم ثم تكرر الشوافة تلك الحركات فتطلب اختيار ورقة أخرى، «لعل وعسى»، فلا تتغير ملامح وجهها، مكتفية بالقول: «الكارطة ما تكدبش»، متشبثة بكلامها الأول.

(13) المهراز: أداة مطبخية خشبية أو حديدية، تتكونة من جزأين مستقلين جزء يسمى «الرزامة» عبارة عن قطعة حديدية أو خشبية تؤخذ من وسطها ويضرب بها على المادة الموجودة في «المهراز» (أي الجزء الحاوي). يستعمل «المهراز» في سحق التوابل والحنة.

هذه الطريقة مشهورة جدا، تسمى في الأوساط الشعبية «ضرب الكارطة». وقد أخبرتنا السيدة رقية التي تعاطت هذا النشاط بما يلي: «تشتري المرأة التي «تضرب الكارطة» لعبة الورق فتبعث لهذا الغرض طفلا أو طفلة. ثم تُغمس في الكحول، تقول أنها «تسكرها» ثم تبخرها في اليوم بالجاوي. لكن يجب قبل ذلك حرق اللعبة القديمة عقابا لها على الكذب، ثم تضع الأوراق الجديدة على شفتيها لتهديدها «احذروا، نقيسكم في النار إذا كْذبتوا كما قست خواتتكم». وفي أثناء ذلك تطلق التبخيرة، بعدها تقسم اللعبة إلى ثلاثة أقسام وتسمى هذه العملية «لَقْطيع» باليد اليسرى قائلة هذه القراءة (أو القراية كما تسميها): قسمتك بيد الشمال كزانتي تخرج بالكمال».

تزعم الكزانات «بضرب البطاقات» أن هذه اللعبة جدية، وهي التي تأتيها بالأخبار، لذا يجب أن تعامل هذه الجنية معاملة حسنة من خلال «تسكيرها» كما يقال.

كما يمكن قراءة الطالع في المنام .هناك عبارات اكتسبت قداسة، نجد فيها تفسيرا متجانسا لظواهر النوم والمنام، حيث نسمع المقولة «لما ينام الإنسان روحه تحوس (أي تتجول)»، وعندما ينام جيدا فذلك لأن روحه في الجنة كما يقال، «منام من الجنة»، حيث تخرج روحه من فمه على شكل فراشة أثناء النوم، فإن عادت استيقظ الشخص وإن لم تعد مات.

وعليه يمكننا القول أن النوم في المخيال الشعبي ما هو إلا فراقا مؤقتا بين الجسم والروح، أعني انسحاب الجزء الروحي المحرك للذات من الجزء المادي. من هنا كانت الاستعارة المستعملة في الدلالة على النوم» خو(أخ) الموت». كذلك في الغيبوبة أو «الجديب»، تفارق الروح الجسد «تغيب» كما يقال، فتتحرر في العالم فوق الطبيعي، وتتحاور مع الأرواح والأولياء والجن، لذا ينهى عن إيقاظ النائم بسرعة. يمكن اعتبار الكلمات المنطوقة أثناء النوم المسماة «التهتريف» تنبؤات، ذلك لان المخيال الشعبي يعتبر المنام أحداث واقعية تشارك الروح فيها.

تأتي الأحلام من لقاءات وتحاور بين الروح المتحررة من الجسد والقوى الخفية الأقوى منها، انطلاقا من الاعتقاد بتحرك الجن ليلا وتحرر الروح من عبودية الجسد لذا تعتبر هذه ذات جوهر روحي.

بناء على ما تقدم، تعتبر الكهانة التقليدية وسيلة لإثارة هذه اللقاءات لاستشارة هذه الغيبيات، فتثار أثناء الليل أرواح الموتى، إذ ينبئا وجود ضفدعة في مقبرة مثلا عن المستقبل ويعتبر استنساخ روح. يقال أنّ «الضفدعة تدعي وتذكر». وتضعها من ترجو زواجا في فراشها، فتظهر الضفدعة للنائمة على شكل امرأة تحدثها عن زوجها المستقبلي، فتحدد لها يوم خطوبتها وتقدم لها معلومات عن الشخص المنتظر.

كما يعتبر الليل وقتا مناسبا لظهور الأولياء والمرابطين، يكون تارة فجائيا وتارة نتيجة سبب ما، حيث يمكننا أن نلاحظ ما يلي: للأولياء طابع أكثر وضوحا من الجن ربما لأن الوليّ له موقع مكاني. ويسألون تقريبا بنفس الطريقة.

تأخذ حفنة من تراب الضريح، ثم تحزم في عقدة وتوضع تحت الوسادة، ومن النساء من يلتقطن قرب الضريح سبع حجرات لتضعها في فراشها ليلة الزيارة[14] ومنهن من يضعن أو يخفين في الضريح منديلا أو قطعة قماش من لباس تسترجع بعد ثمانية أيام و«تعصب» بها على الرأس عندما يردن رؤية الولي في المنام أو كما يقال «يوقف عليها في المنام».

أما الوسيلة الأكثر نجاعة في الاعتقاد الشعبي فهي النوم في حرم الولي، حيث توجد في بعض الأضرحة غرفا لهذا الغرض تكون امتدادا للضريح، فمن نام فيها يكون متأكدا من نظرة صافية، متجانسة لا شكوك

(14) الزيارة: هي الذهاب إلى ضريح ولي ما وتعني الكلمة كذلك المبلغ النقدي الذي يدفعه الزائر «للمقدم». ويقصد بها كذلك المبلغ الذي يدفع للطالب الذي يطلب بوضعه تحت الوسادة ليلة الزيارة وتسمى العملية «يدير النيّة».

فيها، وتكون الأحداث في المنام حقيقة لا نقاش فيها. تسمى هذه العملية «لمبات (المبيت) في الحرم».

يتجلى الولي حسب ما يقال في صورة إنسان، عسكري بشكل خاص، أو في صورة أسد. ويتمثل بالنسبة للنساء في صورة شيخ عجوز.

عند البدء في رواية حلم أو منام يقال «ريت وحد الشوفة»، إذ تثير الرؤية التعيسة انطباعا سيئا. تروى الأحلام بنوع من الخشوع خاصة في الصباح؛ والجِّد إلزامي، على أن يكون العرض دقيقا قدر الإمكان، إذ يعتبر كل تغيير مقصود إثما ومنه العبارة «إلى يزيد في منامه يزيد في عذابه»، فالقوى العلوية لا تقبل الكذب في موضوع ما تقوله أو تفعله، والمنام شيء مقدس. لذا ينصح بإخراج صدقة أو كما يقال «خرج معروف» غداة حلم مزعج، لأنّ الصدقة ترد البلاء .

ولما كانت الكزانة هي إطلاع على أمور خفية وقولها لمن يطلب عنها، شائعة في الأوساط النسوية، يوجد على غرار الكزانة هناك رجال يقومون بنفس المهمة لكن دون طقوسية، لذا يصنف المخيال الشعبي من انتحلوا هذا ألنشاط، حيث تستعمل في هذا الحقل كلمات ذات دلالات مختلفة باختلاف طريقة الكهانة.

لعل العبارة الأكثر شيوعا هي الكزانة أو الشوافة وتكون امرأة، بارزة الوجود في الأحياء الشعبية والقرى. وحتى تصبح المرأة شوافة عليها أن تبدع قصة خارقة، ما يشبه أسطورة مؤسسة تُظهر من خلالها كيف حازت على ملكات الكهانة وهذا ما استخلصنا من حديث إحداهم إذ قالت «كنت مضطربة ذات ليلة فصعدت، وكأنني مجذوبة، إلى سطح البيت رغم خوفي من ذلك، شفت شوفات كبار ما نقولهم لك- رأيت عجائب لا أستطيع ذكرها-».

أما عند الرجال، تستعمل عدة كلمات منها «المملوك» أي أن الشخص صار ملكية للأرواح لا يفعل ولا يقول إلا ما يأمرون به،

و«البودالي» أو «البوهالي» ومنها كلمة «البهلول»، أو «الدرويش». الذي يمكن اعتباره نوعا من الحمق. شاع الاعتقاد بأن الفرد عندما يبدأ في اكتساب «الولاية» (الملكة) «يقلق» أعني أنه يصير عرضة لأزمات واضطرابات من طبيعة خاصة يقال عنه «راه مقلق»، يسخن ويهيج حتى يصير «غوتا» في حضرة الأولياء.

يبدوا هؤلاء الأشخاص للآخرين في حالة هيجان لكنه منتظم بالرغم من الفوضى الظاهرة. يتلخص الأمر هو نوع من الاستلاب العقلي حيث يمكن تمييز قسمين: يمتاز الأول بالهدوء، والإحباط والخشوع، بينما يمتاز الثاني بالتوتر وانسياب الكلام، والحركات العنيفة، والكلام الفاحش كما يقال.

يتكلم احدهم بهدوء مع الزائرين ثم فجأة يتغير الوجه، يقال «يأخذه الشيء» فيبدو وكأن له رؤية ثانية يقرأ بفضلها ما يدور في العقول ويقول لكل واحد فعله، غالبا ما يعتبر رقيبا على الأخلاقيات العامة، أما الخاصة منهم فيدخل في غيبوبة تشبه داء النقطة ليعود بعد لحظات إلى حالته العادية.

أ - الكهانة النسائية ومراتبها

تقدم لنا دراسة نجيمة بلانتاد Nedjima Plantade[15] لوحة عن سحر النسوة من خلال مراتب العاملات فيه ومميزات كل واحدة، وكيفية الانتقال من مرتبة إلى أخرى.

يتوفر المنطوق الشعبي على كلمات عديدة للدلالة على المرأة التي نصفها هنا بالساحرة، ومع أن المعنى الدقيق لكل تسمية غير متوفر دائما، يبقى التدقيق في الفوارق ما أمكن أمرا ضروريا.

من العاملات في هذا الحقل، تلك المرأة الموسومة لقابلة (بتسكين اللام والباء) مصدرها قبل، (ق ب ل) الذي يعني «واجه»، وهي كلمة

---

(15) Nedjima Plantade, *La guerre des femmes. Magie d'amour en Algérie*, La boite à documents, Paris, 1988.

تطلق على المولدة بشكل خاص. تتميز لقابلة عن غيرها من النساء بما امتلكته من معرفة بالأعشاب والتقنيات العلاجية، تنبني مهنتها على التجربة، وغالبا لقيامها بشكل اضطراري، بأول عملية توليد. إنها امرأة في سن اليأس عموما، حبلت وولدت عدة مرات، ويقال عنها من أهل الجنة، محترمة ومندمجة اجتماعيا.

ومن النساء الأخريات العاملات في هذا الحقل نذكر الدرويشة (مؤنث «درويش» بمعنى الصوفي المنتمي إلى زاوية ذات هدف مسارّي[16]. يقصد بالدرويشة «المجنونة» وهنا ينبغي أن نشيؤ إلى أن هذا المصطلح يتضمن إيحاءات أخرى، إذ يتعلق الأمر بكلمة عامة تغطي عدة دلالات، للمذكر درويش أو مدروش المعاني نفسها. كما يعتقد العامة أن الحقيقة تخرج من أفواههم.

يوجد في الحقل ذاته لمرابطة، كلمة لها معنيين، الأول يقصد به امرأة ذات قرابة صلاحية، أعني أنها تنتمي إلى طبقة الأسياد والمرشدين الروحيين، وتلك صفة وراثية. ويعتبر «الصالحين»، حتى وإن كانوا غرباء على البلاد، مندمجين استراتيجيا في المجتمع، لهم حق في الاحترام والتقدير وحمل ألقاب تشريفية خاصة. يقول بصددهم ج.م. ضالية أنهم «كانوا مرشدين ومستشارين، وحكماء مسموعين. كانوا حكاما في النزاعات بين المجموعات والقرى والقبائل، فيقال عن فلان أنه أنقد المنطقة من الفوضى، نجد ارستقراطيتهم المتميزة في لغة التراتبيات (وأفراد الزوايا)

---

(16) نسبة الى مسارّة : يترجمها البعض بـ«التدرب» أو «التأهل» (راجع ترجمة حسن قبيسي لكتاب كلود لفي ستروس، الإناسة ألبنائية، البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1995، ص192 وما بعدها، وكذلك ترجمته لكتاب جاك لومبار، مدخل إلى الإثنولوجيا، البيضاء-بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 1996، ص374). كما تطلق الكلمة على «الطقوس والاختبارات الهادفة إلى تأهيل مرشحين لولوج جماعات مغلقة كالجمعيات السرية، والطوائف، الخ (...) تشكل هذه الشعائر عموما مناسبة لإقامة احتفالات كبيرة يشارك فيها أعضاء المجتمع الكبير كافة، لكن يلعب فيها المسارون أو المسارون الجدد دورا أهم...» عن.
Michel Panoff et Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1973.

الدينية ومشايخها»[17]. أما المقصود بالمعنى الثاني لكلمة لمرابطه، امرأة لها مزايا خاصة فوق طبيعية، تستمد اسمها من الولي الصالح (أو لمرابط) الذي يسكنها.

ليست صفة «لمرابطه» وراثية وإنما تحصل عليها عبر تجربة داخلية تربطها بمجموعة من الأولياء (أو ولي خاص). وتسمية لمرابطة نتيجة ذلك التغيير الداخلي يوحلها إلى «وليّة» ويمنحها بقدرات خاصة. يقال أن سبب تسمية لمرابطه بهذا الاسم يعود إلى الروح الخطير الذي يسكنها، فيمنح هذا اللقب التشريفي احتراما له، وبالتالي هو لفظ ملاطفة.

والواقع أن لقب لمرابطه ما هو إلا بديل لاسم «الدرويشة»، أي مجنونة، الذي يطلق في البداية على كل امرأة تعيش أزمة نفسانية تفسر بأنها مس من قبل روح، وانطلاقا من هذا الحدث، يمكن لتلك المرأة أن تتطور بأربع طرق مختلفة فيصبح من الممكن، إما أن تتعافى بشكل طبيعي، أو تظل مريضة عقليا، أي درويشة، أو أن تصبح عرافة-مطببة، أي «مرابطة»، أو تصير ساحرة.

وتبقى درجة الخطر الصادر عن الروح الذي يتملك المطببة هو ما يميزها عن الساحرة من حيث مصير كلتيهما، ذلك أنه من السهل تنشئة بعض الأرواح اجتماعيا عكس أرواح أخرى، فمتى أمكن ذلك صارت ضحيتها مطببة، وتصير ساحرة إن رفض الروح قبول القيم الاجتماعية.

لكن كيف للمجتمع معرفة صنف الروح الذي «يركب» الضحية؟ إنه طقس يحدد مصير الدرويشة بعد انقضاء بضعة أسابيع منذ مرضها، بعدما يطلب منها إن كانت تقبل الذبيحة، التي ستمكنها من مزاولة مهمتها مستقبلا باعتبارها مطببة. فإن قبلت ذبحت العائلة القربان وأعدت مأدبة ثم توزع جزء منها على أهل القرية، إشهارا لوجود عرافة-مطببة جديدة. وبهذه العلامة القربانية لإعادة لاندماج في المجتمع تعود الدرويشة إلى جماعتها

(17) J.M. Dallet, *op cit*, p 145.

بعدما ابتعدت عنها مؤقتا. أما في حال الرفض وجب على المجتمع تسويغ ذلك قائلا بخطورة المرض، معتبرا الروح الذي يسكنها عدو أكيد يرفض الحوار مع الجماعة. لذا يتعذر إعادة إدماج المريضة في الجماعة، وبذلك ستعيش تهميشا حقيقيا، فتصير ساحرة مكروهة ومهابة.

لكن رغم اشتراك لمرابطة والساحرة في خضوعهن للأرواح، إلا أنهما تختلفان في مدى تعارض هذين الروحين مع الفكر السحري الديني. ففيما يتبدى الروح المسيطر على لمرابطة قديسا ووليا مسلما، يظهر روح السحارة شريرا. أما الاختلاف الثاني بينهما فيكمن في قدرتهما -أو عجزهما- ذلك أنّ الساحرة تستطيع التحول إلى حيوان (ضفدع، قط...) أو شيء (جرة ماء، قِدر)، بينما تعجز لمرابطه عن ذلك.

رغم وجود هذه الاختلافات بين لمرابطات والسحارات، فإنهما تنعتان بالدرويشة وهي تسمية أعم، وتلك أفضل طريقة لوسم حالة الجنون السابقة، فلا الكلمات الجديدة التي توصف بها ولا الدور الجديد الذي يحدده المجتمع كفيل بتخليصهما من تلك الوصمة المتمثلة في اختلالهما النفسي. وسواء تطورت الدرويشة إلى مرابطه أو إلى سحارة، فإنها ستظل مجنونة، إذ الجنون في الخيال الشعبي مرضٌ لا يداوى بالكامل، ويمكن أن يظهر مجددا في أية لحظة.

إلى جانب هذه الفئات التي أتينا على ذكرها، يوجد نوع آخر من السَّحَارة، لا توصف أبدا بالدرويشه، وسبب ذلك أنها لم تصب بمرض نفساني، وإنما حصلت على هذه الصفة عن طريق النقل النَّسَبي أو بمحض الخاطر عبر إخضاع نفسها لمُسَارَّةٍ. وعليه نكون في الحالة الأولى، نكون أمام امرأة تنقل معرفتها إلى ابنتها التي غالبا ما تخدمها باعتبارها مساعِدة لها، بينما نكون في الحالة الثانية، أمام امرأة تجري مسارَّة سرية، وهو موضوع عرضه م. دوفلدير[18] مختصرا إياه في نوعين:

(18) M. Devulder, Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias, in *La Revue Africaine*, t. xcv, pp. 63-102.

- الأوَّل حيث تقوم السحارات بحزٍّ رأس لسانها ثم تترك تلميذتها تلحسه فتجعلها تبلع دمَها.

- الثاني نوعٌ من المسارَّة الذاتية، حيث تكتفي السحارات بلحس ظهر سُرفُوتٍ، من الرأس إلى الذيل، ثم تبلع ريقها الممزوج بإفرازات هذا الحيوان شديدة المرارة. وتشكل تلك القدرة على ابتلاع تلك الإفرازات العنصر المساري الوحيد. لكن نجيمة بلانطاد تذكر أنها لم تصادف «سحارة» واحدة اجتازت مسارَّة، بل درويشه فقط. وأنها لم تتمكن من معرفة أي شيء عن المسارَّة، ولم تسمع ولو حديثا واحدا عن مسارة من النوع الذي أورده دوفلدير.

إضافة إلى هذه الأنواع من العرافات المذكورة آنفا، يمكن أن نضيف لعزامـه (مذكر: لعزَّام بتسكين اللام). يتعلق الأمر، إذن، بالمُعَزِّمَة أو المعوِّذَة .تعكس هذه الوفرة في المفاهيم التي تطلق على الساحرة (واللائحة بالتأكيد ليست شاملة) المكانة التي يحتلها السحر في حياة النساء؛ ورغم تباينها لغويا، فهي لا تشكل وحداتٍ منفصلة. ذلك أن ما توفره ملاحظة الممارسة، تبين أن الشخصية المعنية بأحد هذه الأسماء لا تقف عند «اختصاصها»، بل تزاول في أغلب الأحيان وظائف شتى، مما يعيق عملية تصنيف نشاط هذه المرأة أو تلك عدا «لقابلَة» التي تبقى أكثر قابلية للإحاطة. إن هذا تعدُّد المعاني هذا هو ما قادنا إلى إطلاق كلمة ساحرة عليهن جميعا دون تمييز، ذلك أن مفهوم السحر له من سعة المعنى ما يكفي للإحاطة بمختلف الأنشطة المذكورة.

وعن مميـزاتٌ هذه الكهانة النسوية، يمكن القول أن الساحرة تستمد خاصيتها إذن من مرحلة سيكولوجية متميزة تجعلها تنتقل إلى وظيفة جديدة، وهي الحالة الأكثر انتشارا طالما لا يمكن للمرأة، ولو كانت تنتمي للطبقة المرابطين، أن تصير ساحرة إلا بعد عبورها بهذه التجربة الداخلية.

والواقع أنه توجد نساء مرابطات بشكل مزدوج، مرابطات من حيث المولد ومرابطات بالولي الذي يسكنهن. وهن ساحرات تحظى بامتياز أكبر

مما تحظى به التي ينحدرن من عائلة عادية كما لو أن الأصل الاجتماعي العالي يزيد من سلطتهن السحرية[19].

تملك الساحرات هبات روحية ليست هي كل ما لديهن؛ فمن الشائع جدا أن تنضاف إلى هذه الهبات عاهات جسدية (الحدبة، العمى...) أو خفة الحركة. وقد كانت إحدى العرافات اللواتي زارتهنَّ نجيمة بلانتاد تدهش زبوناتها بوضع أيديهن على صدرها وهو يتحرك. وهذا الارتجاف في صدر الساحرة هو ما يكشف عن السحر الذي أصاب الزبونة. ذلك ما يذكرنا بالمعتقد الطفولي الذي يرى في قرقرات البطن حربا بين الأمعاء الجائعة المتمثلة كالأفعى، ففي هذا التمظهر لِغاز الأمعاء لا يمكن إغفال الرابط الموجود بين السحر والثعبان. يعتبر تحريك الهواء داخل الجسد خاصية عامة عند الساحرات، ويشكل الجشاء أكثر مظاهره بساطة. وكلما كانت الجشآت هامة وكثيرة عند الساحرة علمت الزبونة أنها مصابة بالسحر السلبي. وإن كان التجشؤ المطوَّل والجهوري بالخصوص ظاهرة طبيعية عادية[20].

علاوة على العلامات والقدرات الجسدية، للساحرة قدرات أسطورية ألصقتها بها «الأقاويل»، وإن كانت هذه المزايا غير مأكد منها بالتجربة، فهي لاصقة في العقول؛ خاصة وأنها تستفيد من هالة تمتد لتشمل حيزا واسعا. أما الأدوات والأشياء التي تستعملها، فما اقتضاه السحر الفياض القادر على تحقيق المشاريع الشخصية بسهولة. وكل أنشطتها، سواء النهارية أو الليلية، يكتنفها السحر، كتحضير الوجبات، وتدبير شؤون المنزل، ما تتلفظ به من كلمات وما تراه من أحلام، الخ. وشأن هذه الأنشطة أعظم من تلك التي تزاولها المرأة العادية. وعندما ترى حلما، فإنها ترويه للزوار الذين ينتظرن تفسيرا لها، وكل ما تقدمه يرضيهم بلا شك. يمكن هنا فتح

(19) Nedjima plantade, *op cit.*, p.76.

(20) *Ibid*, p.

قوس حول الأحلام لإعطاء بعض التوضيحات عن تفسيراتها حتَّى نتمكن بسهولة من ملاحظة كيف يتم إخضاع التفاؤل بالرؤى للقيم الاجتماعية. فرغم التفاؤل، لا يوجد (أو لم يعد يوجد) مُفسِّرٌ اختصاصي للأحلام مثلما وجده ب. كيلبورن[21] في المغرب. فعامة الناس يملكون بعض «مفاتيح الأحلام» يتناقلونها جيلا عن جيل، ويُمَكِّنُ لكلِّ واحد إيجاد دلالة لحلمه؛ إلا أنَّ العجائز هن المؤهَّلات اليوم لتفسير الأحلام.

في الفضاء الثقافي المغاربي، يفسر العامة الحلم دائما بالرجوع إلى القيم الاجتماعية حتَّى لو كان محتواه يعبِّرُ عن رغبة فردية ظاهرة. فإذا رأت امرأة متزوجة نفسَها زوجة لرجل آخر من القرية مثلا، يفسر الحلم ثقافيا بأنها ستلد مولودا ذكرا قريبا. نرى هنا كيف «أعادت» الثقافة «تكييف» هذا الحلم حيث حمّلته بمعنى الخصوبة، بينما هو حلم في الزِنَا يعبر عن رغبات جنسية بشكل لا يقبل الجدل. إن تفسير الأحلام تفسير ذاتي يأخذ بعين الاعتبار، وفي آن واحد، علاقة عناصر الحلم بالواقع والوجدان الشخصي الأولي لصاحب الحلم حينما يكون غير مكبوت.

إذا شاهدت المرأة حلما ترى فيه بقرةً تنظر إليها بإلحاح، نظرة تكشف عبرها عن نوايا عدوانية تجاه صاحبة الحلم، فإن أول ما تبدأ به يوم الغد طبعا، رواية ما رأت من حلم مقلق لامرأة أخرى من البيت مدلية بتفسيرها الشخصي: ليست البقرة، في اعتقادها، سوى أخت زوجها التي تعتبرها دوما عدوَّة لها، فهذه الأخيرة بالضبط بدينة (كالبقرة)، وعينيها كبيرتين. لكن الأمر ليس بالجديد بحيث كثيرا ما عَزَت صاحبة الحلم أمراض أبنائها إلى ضربة عين أخت زوجها. لذا ينبغي لها الحذر الشديد ومراقب تصرفات أخت زوجها التي لا شك أنها ألقت عليها سحرا ما. ولا يبقى هذا الحلم، في اعتقادها، انعكاسا «صحيحا» لدواخل ومكنونات أخت زوجها فحسب، بل هو أيضا إنذار. هكذا يمارس كل فرد العِرافة

(21) Kilborne. B, *Interprétation des rêves au Maroc, La pensée sauvage*, Claix, 1978.

لحسابه بواسطة ما يراه من أحلام، وما في ذلك من عجب في مجتمع تظل ممارسة الحِضَانة معروفة جدا. كان الأمر في هذه الممارسة قضاء ليلة في مكان مقدَّس (ضريح،...) لرؤية أحلام مضيئة للواقع، أو التزوُّد بتوجيهات للعلاج في حالة الحضانة العلاجية. تلك ممارسة مردها حسب ج. كامب Camps. G إلى المناخ المتوسطي الغربي: حيث «يشير أرسطو إلى أنه طقس كان للصَّارديين في عصره عادة ما ينامون بقرب قبور أبطالهم: إنه طقس الحضانَة كما يمارسه البربر حتَّى اليوم»[22].

تتصف مزايا الساحرة وقدراتها بالتعارض الوجداني، فهي تستطيع مساعدة زبونتها كما تقدر على معاكستها، والظاهر أن احترام وتقدير النساء للساحرة إنما يعود في معظمه إلى خوفهن منها. لكن ذلك لا يعود إلى شخصها إنما من الروح الذي يسكنها. إنه شديد الحساسية وسريع التأثر، لا يتساهل مع أدنى انحراف؛ مطالبه كثيرة، ويفرض أحيانا أعمالا مؤلمة، مستبد لا يمكن إلا طاعته؛ وكثيرا ما يجد من المبررات ما يكفي للحقد على الساحرة.

مبدئيا لا تمارس لمرابطه السحر السلبي، على الأقل فيما تزعم، إلا أن الممارسة تظهر عكس ذلك «أما أنا، فمن مجموع المرابطين (وهذا هو الاسم الذي يطلقنه على أنفسهن) الأربع اللواتي زرتهن لم أسمع إلا واحدة تستنكر فعلا إبطال السحر السلبي، ولا رايتها تستعمله. لكن هل يمكنها إبطال السحر الذي تستعمله الأخريات ما لم تكن لها دراية بهذه الأفعال؟ كانت هذه لمرابطه تكشف أعراض السحر الذي تعاني منه زبوناتها، وتصف لهن العلاج. إن المرأة... الأكثر سذاجة، بإمكانها أن تتصوُّر طبيعة السحر الشرير وترياقه بفضل ما وفره الفلكلور الغني في هذا الموضوع»[23]، على أنّ التي لم تكن يوما درويشه هي من تحمل عيوب الساحرة ونقائصها. فهي

(22) Camps. G, *Aux origines de la Berberie : monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1961, p. 150.

(23) Neddjima Plantade, *op. cit.*, p.77.

الساحرة ونقائصها. فهي امرأة ليست بالمريضة، وبالتالي فهي غير ممسوسة، تؤثر إراديا ومسؤولة، لذلك لا تغتفر أعمالها. شرورها وآثامها شديدة الخطورة لأنها قادرة على القتل، والتفريق بين الزوجين، وبث الشحناء والبغضاء بين أفراد العائلة الواحدة.

ومع أنّ الممارسات السحرية المعاصرة تستجيب أحيانا اضطراريا لطلبات جديدة، فإنها تعتمد دائما المرتكزات نفسها، من عناصر سماوية ونباتية وحيوانية، وغيرها؛ متماثلة وإن أضيف إليها أحيانا عنصر جديد. يقودنا هذا الثبات الشكلي إلى التساؤل عما إذا كانت مقاومة النساءُ مالكات القدرات فوق الطبيعية للتحولات الثقافية أكبر من مقاومة الرجال، علما بأنّ هذه التحولات قد تبدو في الوهلة الاولى لصالحهن؟ إن مرد هذه المحافظة هو النظام الاجتماعي نفسه الذي جعل منهن مؤتمنات على العالم فوق الطبيعي، ولعل تطابق المرأة مع فوق الطبيعة هو ما يبقيهن في موقعهن، خاصة إذا علمنا أنه من المعروف تاريخيا أن ما فوق الطبيعة يشكل السند الثقافي الذي يقاوم بشكل أفضل حتّى أكثر التحولات عنفا، فهو لا يبقى على حاله فحسب، بل يتقوى ويتطور شكليا.

تتميَّز الأنوثة، في نظر نجيمة بلانطاد، بحركية مزدوجة، من الخارج باتجاه الداخل، وأخرى عكس ذلك. تتمثل الحركات من الخارج نحو الداخل، الجذابة، في فعل جَمَعَ أو كدَّسَ، أما عكسها فتتمثل في فِعل أسْرَفَ وبذَّرَ، مشاركة بذلك وبشكل أساسي في الذكورة[24]، وعلى هذا الأساس أمكن تمثيل الموقفين في دينامكية أنثوية ودينامكية ذكورية.

يرتكز الانقسام الأسطوري للعالم على أساس جنسي، لكن الساحرة تأتي من موقعها الاجتماعي الخاص لتخلط هذا النظام بتلاعبها بالحدود المقبولة. فرغم كونها امرأة فسيولوجيا، إلا أنها تخفي وضعا جنسيا غامضا، وسلطتها في الحقيقة ليست بيدها وإنما للروح الذي يسكنها.

---

(24) *Ibid,.*

وليست هي من يتلفظ بالعزائم السحرية، إنما هو رجلٌ ينطق على لسانها ويرشدها إلى ما ينبغي أن تقوم به من حركات؛ لذا تراها ترتدي البرنوس أثناء ممارستها لبعض الطقوس، وعادة يمنح هذا اللباس للرجل شرفا وسيادة.

وتضيف الباحثة بالقول «فهي تكثر من العلامات الخارجية المميزة للدين الإسلامي، فتقودها هذه الشرعنة الشخصية - بواسطة الدين الرسمي - إلى الوضع الاعتباري الذكوري والاستفادة من امتيازاته، فتصير شخصية عمومية، متذوقة تجارة المال وهو وضع اعتباري يختص به الرجل. وتسوغ استعمالها للنقود قائلة: «تُعطاني [النقود] لكنني أعيدها». ولكن واقع الحالُ أنّ الحركة السَّخية هي ما يرفع من الشرف ألذكوري. تبدو السَّاحرة بجميع هذه السمات والسلوكيات، كأنها تقول: «إنـي امرأة، لكنني في الوقت نفسه رجل»[25].

وحتى يتضح القول، تقدم لنا الباحثة مثالا نموذجيا للإحاطة بخصوصية الساحرة عن كثب، إنه مثال «للا» فاطمة، التي كانت الساحرة الوحيدة التي قبلت مساعدة الباحثة «بصدق».

يرفق لقب «للا» التشريفي الذي يسبق الاسم الشخصي دائما الاسم الشخصي المرابطات (وليات صالحات أو ساحرات)، ومعناه «سيدة» و«سيدتي»، لقب يرفعهن على النساء العاديات. يميز استعمال «للا» باعتباره نعتا أو صفة إيجابيا المرأة وأحيانا يتم استبدال «للا» بكلمة «نانَّا»، احتراما وتقديرا، ومعناه «أختي الكبرى»، كما يعني عموما كل امرأة أكبر سنا من المتكلم(ة). وتقول الباحثة أن مخبرتها حكت لها قصة مرضها في قالب شعري واستنتجت من الرواية ما يلي: «لقد فقدت اثنا عشرة ولدا؛ وأن أباها تزوج ثانية بامرأة كانت بالنسبة إليها أما شرسة، وأنها اليوم يتيمة، وأن حالة إخوانها المادية والاجتماعية جيدة. قالت لي فضلا عن ذلك، أنها زارت خمسة وثلاثون مكانا مقدسا (أضرحة)، وإن كانت لا تبالي

---

(25) *Ibid*, p78.

بتسلسلها الزمني، إلا أنها ذكرت أسماءها كلها كما كانت ترد في ذهنها. كما أولت عناية خاصة بثلاثة أولياء منهم: سيدي محمد أمزيان، أول من زارته، ثم مولاي علي موسى الذي تعتبره شيخها، وسيدي محمد بن مرجة الذي جعلها مطببة»[26].

إذا كانت «للا» فاطمة تدَّعي أنها مرتبطة بكل هؤلاء الأولياء، فذلك لأنها تعتبر ذلك الوسيلة المؤكدة لإظهار سعة معرفتها وبركتها، وتنوعهما ومشروعيتهما، لكونهما تصدران عن أولياء القبائل كافة وما وراء ذلك. وهما مشروعتان لأن جوهرهما ديني.

تحمل المعلومات السابقة على الاعتقاد بأن مرض للا فاطمة يشكل نموذجا للسلوك السيئ، منظَّم اجتماعيا، قادها إلى الاعتزال. لقد صارت عرافة - مطببة بعد تجربة داخلية تعتبر علاماتها المسارّية الأكيدة وهي: هذيان هلوسي مع رؤية و/أو سماع أرواح؛ وسفر مُسَارِّي يتضمن خلوة في الجبل، وحوارٌ مع الأرواح، ومُسارَّة للتداوي بالأعشاب، وعودة إلى الجماعة بوضع اعتباري جديد؛ والتكفل برفع الغبن عن الآخرين[27].

إنّ هذا الخط المسارِّي لا يبرر قدر المرشحة المتحولة إلى عرافة فحسب، بل يستعبدها أيضا. إذ هي ملزمة بالتصالح والتعاهد مع الأرواح، وإلا كبدوها معاناة أسوأ، إن لم يقتلوها.

ثمة شبه ملحوظ بين هذه السمات وسمات الشامان[28] المعروفة في العالم الآسيوي والامريكي، بيد أنه مع استحالة الحديث هنا عن شامانية محققة، يمكن الكلام عن مجرد سمات أو عناصر شامانية موازية. فالخلوة

---

(26) *Ibid*, p79.

(27) *Ibid*, p 81.

(28) في تعريف موجز يمكن القول أن «الشامانية طريقة علاج سحرية دينية، يتولاها شخصية دينية أو مطبب تكمن قدراته فوق الطبيعية في تمكنه من تقنيتي الشطح والملك أو المس possession بواسطة سفر إلى السماء، ليحارب الآلهة أو يفتنها». عن:
Michel Panoff et Michel Perrin, *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Payot, 1973.

في العالم البري (رمز الموت) مع اجتياز اختبارات فسيولوجية (حرمان جنسي وغذائي) تذكر بالموت المساري لدى الشامانيين الجدُد. إضافة إلى ذلك، ليست حكاية لَلا فاطمة شيئا آخر غير الرحلة الداخلية التي يعرفها كل شامان، التي من مكوناتها: الغنـاء، والتعرض لـ «مصيبة إلهية»؛ والتماهي مع الطيور المهاجرة، الذي يدعم فكرة الروح الرحالة.

لكـن إذا أقمنا التمييز الكلاسيكي بين الشامـان أو الممسـوس بالأرواح واعتبرنا الأول يستمد خاصيته من قدرة روحه على السفر إلى عالم الأرواح والثاني من جسده المسكون، نستنتج أنّ لَلا فاطمة امرأة ممسوسة أكثر منها شامانة، ذلك أن الدرويش هو، قبل كل شيء، شخص «يسكنه» روحٌ. والمسكون لا يتغير عالمه وإنما تتغير هويته، أما الشامان فيسافر ويغير العالم، لكنه يحافظ على هويته، وللا فاطمة في رأي الباحثة تجمع بين عناصر الحالتين.

تتضمن تجربة الشامان الشطحية - التي تؤدي إلى اصطفائه - تعذيب وتفسخ للجسد ثم بعث، كما تتضمن تعليمات تستكمل فيما بعد على يد الشامانيين الكهول. في هذا الصدد، يرى ميرسيا إلياد أن هذا الموت - الانبعاث المسارِّي يعادل الشفاء. فالشامان مريض أفلح في استرجاع صحته، «عالج نفسه بنفسه»[29]، وعلى العكس من ذلك، لا يعتقد جورج دوفرو[30] أن الشامان يُشفى. ذلك أن هذا الأخير، في نظره، هو «عنصر اجتماعي مخل بالنظام». أن يكون الشامان كائنا يعاني من عُصابٍ خطير أو حتى من ذُهان، فذلك لا ينجيه من قبضة المجتمع الذي يعتبره مريضا في حالة شفاء مؤقت. لذا، وبلا شك، تستعمل بعض اللغات اسما واحدا لتعيين المجنون والشامان. لا زالت كلمة «الدرويشه» تُطلق على المجنونة وعلى الساحرة أيضا، لأنه من المعروف أنها لا تشفى أبدا بشكل نهائي،

(29) Eliade. M, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, Payot, 1983.

(30) Devereux. G, «Normal et anormal», in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1977.

وما يعزز هذا التصور هي تلك الأزماتُ التي تعيشها الدرويشه دوريا، ثم حاجتها الماسة إلى زيارة مطبب يفوقها قدرة. كما يتجلى اضطراب الساحرة تجاه الثقافة ذاتها من خلال الأقاويل الرائجة حولها؛ بحيث تعتبرها مجنونة، وخطرا على الغير، تفرض هبات وأعطيات مهمة في أغلب الأحيان، تبتز العائلات الفقيرة، ولا تعامل الجميع نفس المعاملة[31].

هناك إجماع على أنّ العرافة امرأة مريضة، ووصف «المرابطه» (ولية) ما هو إلا مراوغة كلامية تنم عن إحساس بالخوف منها. في هذا الصدد، يرى ج. دوفرو أن الحالة الشامانية تشكل، بالنسبة للجماعة جنونا بالتفويض؛ فالشامان «مجنون» باسم افراد الجماعة ولحسابهم مادام جنونه يتيح لهم الحفاظ على «شبه توازن سيكولوجي»[32]، بينما يرى كلود ليفي ستراوس في المركب الشاماني ثلاثة عناصر هي «تجربة الشامان نفسه الذي يعاني من حالات خاصة طبيعتها نفسية جسدية، وتجربة المريض الذي يشعر -أو لا يشعر- بتحسن، وتجربة الجمهور المشارك في العلاج»[33].

وطالما يستحيل على شابة ممارسة وظيفة ساحرة، وجب عليها انتظار عدة سنوات قبل مزاولتها.

لا تنتهي المسارة أبدا على حد قول «للا» فاطمة، ولذا فهي تواصل في بعض الأحيان زيارة مسؤولي الزوايا الدينية الموجودة في المناطق النائية. وكلما بعُدت الوجهة كان لما تتعلمه أهمية كبيرة، ذلك أنه ما من بعيد في الزمان والمكان إلا واشتمل - بحسب الاعتقاد السائد - على أسرار وخبايا، وبالتالي على كل الممكنات. وقد رأيتها مرّة تحكي بافتخار لزبوناتها ما قاله لها رئيس إحدى زوايا مدينة الجزائر كانت قد التقت به قبل أيام. فهي بصفة عامة، تتردَّد على الأماكن المقدسة القريبة جدا، لكنها

---

(31) Nedjima plantade, *op. cit.*

(32) Devereux. G, *op. cit.*, pp.1-83.

(33) Claude Lévi Strauss, *op. cit.*, p.197.

تتوجه خلال الأعياد الدينية إلى أماكن بعيدة جدا. فهي غالبا ما تقضي يوم عاشوراء، في ضريح جدي مانكلّات الكائن بمنطقة عين الحمام. وأحيانا يُملى عليها في الحلم المكان الذي يجب أن تقصده، وتقضي بطبيعة الحال، عشية هذه الزيارات متوضئة.

وشعورها بضرورة زيارة الزواية ليس لمواصلة تلقي معرفة الأولياء وبركتهم فحسب، بل أيضا - وأساسا - لممارسة الجذبة، الضرورية لحفظ توازنها النفسي، بحسب قولها، ذلك ما تراه في انتفاخ بطنها الذي لا ينتهي إلا بعد الجذبة(34).

يذكر مصطفى اخميس ما على المرأة أن تقوم به إذا ما أرادت أن تصبح ساحرة «عليها أن البغي وممارسة أقذر الطقوس، إلى أن يقتنع «الخديم» بالارتباط بها، وعدم مفارقتها طيلة حياتها. تبدأ بعرض جسدها على أي كان، خلال فترة الحيض (على غير المسلم، أو على حيوان)، وتستحم كل صباح ببولها لتصبح نجسة، ثم توقد الأبخرة للشيطان الذي يصبح عشيقها و«خديمها» إلى أن يظهر لها فتمنحه نفسها ليفعل بها ما يشاء، وتفعل به ما تشاء! فلن ترى تلك الساحرة الجنة أبدا، بل ستظل مع الشياطين بعد وفاتها»(35).

لماذا يعتبر البغي وفقدان العفة والطهارة شروطاً لازمة، في المعتقد الشعبي، حتى تقبل المرأة في نادي السحرة؟ بينما يكفي الرجل التماس ذلك ومرآة الأبنوس والنظافة (تغيير الثياب باستمرار) والأكل الخفيف؟ يبدو أن السر كامن في النظرة الدونية للمرأة في مجتمعنا، بشكل عام، والتي تتعاط السحر بشكل خاص. علاوة على ذلك، ينسب السحر للأقليات الدينية (اليهود، على الخصوص...) والعرقية (الزنوج...) أو أصحاب المهن

---

(34) Nedjima plantade, *op. cit.*, p.80.

(35) Mustapha Akhmisse, *Médecine, Magie et sorcellerie ou l'art traditionnel de guérir*, Imprimerie du Maroc, Eddar El Beida, 1985, p. 212.

الوضيعة (حدادة، حلاقة...)، والتي تصنف المومس ضمنها، إذ الساحرة مومس بالضرورة، ومن هنا يصير على كل امرأة تريد تعاطي السحر، أن تبدأ بفقدان عفتها وطهارتها الجسدية والمعنوية، لتمتلك، بقدراتها الشيطانية، شيطانا مثلها، فيرتبط بها؛ بينما يضع الرجل الذي أصبح ساحرا «خديمه» في علبة وهو مطمئن، دون أن يفقد كرامته!

الفصل الخامس

الطلبه: الوظيفة الاجتماعية

1 - تكوين «الطلبه»

إن الصورة التي يتخذها تكوين الطلبة تجعلنا نفترض أنه لم يتغير كثيرا ولعله يشكل الصورة الأصلية للتعليم الذي عرفه الشمال الإفريقي. وقد وصفنا هذا التعليم بالديني ولم نلحق به صفة الوطنية، ذلك أن حفظ القرآن والأحاديث وشعب العلم الإسلامي متواجد فيه، ويمكن إضافة بعض المؤلفات في التاريخ، والتي لم تعد تدرس ولا تقرؤها إلا قلة من المتعلمين.

نظرا لما استخلصتاه من نقاشاتنا مع «الطلبه» الذين أمدونا بالمعلومات التي ضمنها هذا الكتاب، يمكن القول أن معظمهم توقف عند حفظ القرآن وهي مرحلة نعتبرها ابتدائية إذا ما تبنينا المماثلة بالتعليم الحديث، وقليل منهم من تعدى هذه المرحلة التي سنذكر بعض ما يميزها.

لعل أول ملاحظة تتبادر للذهن هي الاعتماد على المساهمة الشعبية في التكفل ماديا بمستلزمات هذا التعليم والمتمثلة في الصدقات والحبوس.

من مراحل هذا التعليم حفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب وتبقى الطريقة نفسها سواء في الوسط الحضري، حيث يسمى المكان في بعض الجهات «المسيد»، ولعل ذلك تحويل لكلمة مسجد بينما يسمى الجامع في الوسط الريفي. أما الشيخ المعلم فيدعى لفقيه أو لفقير، و«التلاميذ» لَمحاضرة بفتح اللام وتسكين الميم بصيغة الجمع ولمحاضري للفرد.

سنتحدث في هذا المقام عن «تحفيظ» القرآن الكريم للأطفال لننتقل بعد ذلك إلى الحديث عن تحفيظ القرآن لفئة معينة يسمون الطلبه المسافرين.

إن مبنى المدرسة من ابسط البنايات، وأثاثه متواضع لغالية. ففي المدينة، تتكون المدرسة عامة من طابق ارضي، غالبا من دون نوافذ، لا يدخلها النور إلا من خلال الباب. ويتألف الأثاث عامة من بساط بسيط من «الحلفه» ويسمى لحصيرة التي يشتريها «الطلبه». ويجلس المعلم و«الطلبه» عليها في وضعية تكون الرجلين مطويتين مشكلتين قاعدة للجسم عند الجلوس، وتسمى طريقة الجلوس هذه «التربباع»، فلا توجد مقاعد ولا طاولات. كانت الإنارة، قبل تعميم استعمال الكهرباء بواسطة مصباح زجاجي يعلق في السقف بسلك من حديد، وفيه توضع زيت الزيتون وفتيل مصنوع من قطعة قماش قطنية. ومثل تبقى تكاليف الزيت على عاتق «الطلبه». وبصفة عامة، غالبا ما يكون الجامع أو الكتاب عبارة عن غرفة صغيرة بها نسبة عالية من الرطوبة، تنقصها الإنارة والتهوية، كما تكون غالبا ملك «حبوس» وهي في بعض الأحيان تكون امتداد للمسجد، كما يحدث أن احد من الأهالي يقتطع غرفة من بيته فيفتح فيها بابا على الطريق ليجعل منها مدرسة لأطفال حيه، ولا يؤخذ أجر كراء عن المدارس.

يشكل الجامع في القرى والمداشر أو الدواوير (جمع دوار، وهو قرية صغيرة للغاية). ففي وقت ليس ببعيد ونظرا للظروف الاقتصادية التي كانت تعيشها البوادي الجزائرية، كان الجامع عبارة عن خيمة أو في نواله (يسمى «السقيف»، وهو عبارة عن كوخ من طين وقصب)، ينجزه ويصونه سكان القرية. وباستثناء المصابيح الزيتية، ليس للحفظة وسيلة للإنارة سوى إيقاد النار في ركن من هذا المكان وقراءة ألواحهم على ضوئها، مع تخصيص احدهم للاعتناء بها، فكلما ضعفت ألقى فيها قطعا من الحطب.

في المناطق الجبلية (بني سنوس مثلا) تسمى المدرسة «المعيمرة» (أي المملوءة)، وهو بناء من حجر منفصل عن الجامع، يتكون من طابق ارضي

فقط؛ يدخله الضوء من الباب. يشتري التلاميذ «الحصاير» (جمع حصيرة) التي تفرش بها الأرض، والزيت الضرورية للإنارة ويقتطع المبلغ المالي من حبوس المسجد.

يسمى معلم المدرسة «الفقيه المشاريط» الذي يستقدم للخدمة بصفة تعاقدية. وواقع الأمر أنه يوجد نوع من العقد يربط المجموعة السكنية بالفقيه وبموجبه يتكفل هذا الأخير بالجامع أو الكتاب القرآني. أما في الوسط الحضري، فلا يتلقى المعلم أو الفقيه مرتب بشكل منتظم، لا نقدا ولا خبزا ولا بأي شكل من الأشكال، إنما يتلقى يوم يقام سوق المدينة، مبلغا زهيدا من المال من كل طفل يحفظ القرآن في الجامع، وكلما حفظ الطفل عددا من الآيات القرآنية، يسلم شيخه مبلغا، ويتكرر ذلك كل أسبوع لدى عدد من الحفاظ، ويكون المبلغ معتبرا إذا كان الطفل من عائلة ميسورة. ومجمل القول أن ما يتقاضاه الفقيه من مبالغ ليس هاما وعليه يكون مستواه المعيشي متدنيا، خاصة وأن منهم من ليس له عدد كبير من الحفظة فيتدارك النقص في وسائل عيشه بخياطة الملابس الرجالية، بينما تقوم زوجته بغزل الصوف.

تبلغ مدة العقد الذي بموجبه يستخدم المدرس سنة واحدة وحسب الشروط التالية: من حق الفقيه في «التويزة» أي انه يستفيد مقدار يوم أو يومين من الحرث يخصصان لصالحه وذلك باستعماله دواب «الدوار»، كما تكون البذور على عاتق الأهالي، وقد تكون «التويزة» الدرا (أي الذرة) التي يزرع منها نصف مد أي من 50 إلى60 لترا، وتارة تويزة قمح بمقدار مد من البذور، كما يجب على أهل «الدوار» تقديم كمية معينة من القمح سنويا بحسب أهمية القرية. ويقدم له كل واحد نصيبا من القمح بصفة تناسبية. ويمكن عوض «التويزة» دفع مبلغ من المال يعطى «للفقيه». كما يجب على أهل الدوار إطعامه، فتبعث كل عائلة على التوالي طعامها للجامع، كما يأتي الأطفال بشيء كل يوم أربعاء، فمنهم من يقدم قليلا من ألزبده، وآخر قليلا من الصوف، وتعطي الأمهات أبنائهن هذه الهدايا الصغيرة لتقديمها

للمدرس. وبمناسبة جز الغنم يقدم صاحب القطيع شيئا من الصوف للفقيه غير أن كسوته لا تكون على كاهل أهل الدوار كما انه لا يتلقى هدايا بمناسبة الحفلات ويكتفي بمناسبة الأعراس والمواليد أو مناسبات أخرى بنصيب من أطباق الوليمة، ومن النادر أن ينقضي العقد بعد انقضاء السنة بحيث كان المدرسون يمكثون عدة أعوام في نفس الدوار.

تدخل الشروط التالية أيضا في التعاقد مع المدرس: أن يستفيد الفقيه من «تويزة»: يقدم كل واحد من الآهل دوابه ومحراثه وأما البذور فهي على كاهل الفقيه، ويقدم احد سكان «الدشرة» من الميسورين القطعة الأرضية وعلى الجماعة القيام بجميع الأعمال؛ - يعطى له كل أسبوع كمية معينة من زبدة البقر أو النعاج أو المعز، حسب استطاعة كل واحد: ويسمى ذلك تارة «جمعية الطلبه» وتارة «خميس الطلبه»، لأنه من العرف إعطاء كمية من ألزبده المنتجة يوم الخميس (يوم راحة) للفقيه ويستغل الأطفال الراحة في هذا اليوم في إنتاجها؛ - بالإضافة إلى ما سبق، يدفع سنويا مبلغ صغير من المال؛ - ويتلقى الفقيه كمية معينة من الشعير والقمح والذرة؛ - كما يقدم الأهالي أضحية العيد.

موازاة مع هذه الشروط، يتضمن العقد شروطا أخرى يقرها العرف؛ وحتى إن كانت ضمنية، فهي تشكل التزامات بالنسبة للأهالي. وعليه، يقدم الأطفال لمدرسهم كل يوم أربعاء ما يسمى بالرابعة (أي اليوم الرابع من الأسبوع)، تتمثل تلك الهدية في بعض النقود، وأما الذين يفتقدون إليها، فيأتون ببيضتين أو ثلاثة أو قليلا من ألزبده، وعادة ما يقدم كل طفل حفظ جزءا من القرآن مبلغا من المال. كما يقام حفل على شرف الفقيه والحفظة عند كل «ختمة» أو «سلكة»، أي كلما انتهى من حفظ 15 حزب ويجب هنا ذكر «السلكة» الكبيرة التي تكون مناسبة لإقامة حفل كبير عند الانتهاء من حفظ القرآن كله.

ويتعهد المدرس بما يلي: - إذا قبل الأهالي بتوفير الغذاء الضروري (المعروف) للطلبه» الأجانب ويقال «برّانيين» (جمع براني)، وجب على

الفقيه استقبالهم - وأن يؤمهم في الصلاة أيام الأعياد. وإذا وجد عدة «فقهة» (جمع فقيه) في القرية، تكون إقامة الصلاة جماعة من مهام الأكبر سنا وعلى الآخرين حضورها، كما لا يستطيع يوم عيد الأضحى، مغادرة القرية قبلد ذبح الأضحية، وعليه أيضا حضور ليلة القدر حيث يقوم «الطلبه» بقراءة القرآن كله وتسمى هذه القراءة «تخراج السلكة».

يسمى الشاب المنشغل بحفظ القرآن لمحاضري .يحمل الطفل «لمحاضري» لوحا مستطيل الشكل من الخشب الصلب، يختلف نوعه من جهة لأخرى. وتحضيرا لعملية الكتابة، يطلي اللوحة بطين مبلل يسمى الصنصال، ويكتب على اللوح بقلم مصنوع من قصب، باستعمال حبر يسمى «الصماق» أو «الصماغ»، الذي يصنع إما من صوف محروقة. تستعمل الصوف الأقرب إلى منطقة الجلد العاري منها، والمدهونة بالرشح، وهي الأحسن. كما يستعمل مسحوق قرن خروف محروق، ويحدث ذلك كله في فناء الجامع.

بعد تعلّم كتابة الحروف الأبجدية، وربطها فيما بينها، ومعرفة قيمتها الحقيقية، وكذلك الحركات والإشارات الكتابية، يبدأ الفقيه في إملاء، نطقا ورسما، أول سورة قرآنية ألا وهي سورة الفاتحة، لا يستعمل في ذلك أي كتاب، فهو يحفظ القرآن عن ظهر قلب.

كلما غطت الكتابة اللوحة، يحفظ ما كتب عن ظهر قلب ما كتب، ويثير الخوف من العقوبة التي ينزلها الفقيه على الطفل والمتمثلة في ضربات على رجلي المتعلم مستعملا عود الزيتون، ويسمى «القطيب» أو «الزلاط» كما تسمى هذه العملية العقابية «التحمال» أو «الحماله»، وتتكرر العملية لتصحيح الأخطاء، وعند النسيان، وفي حالة عدم استواء سلوك الطفل وإن كان ذلك خارج الجامع. وعند حفظ مجموعة من الآيات تشكل ثمن حزب، تمحى فيكتب ما يليها وهكذا حتى يتم حفظ الكتاب كله، غير أنه بعد إتمام حفظ السورة الأولى، وعوض المواصلة بالثانية وهي سورة البقرة، أطول سورة في القرآن، ينتقل المتعلم إلى حفظ السورة الأخيرة

وهي سورة الناس ويواصل على النحو الذي ذكرناه لإتمام حفظها.

لا يفلح جميع الأطفال في حفظ القرآن، إذ يتطلب حفظه كاملا جهدا ووقتا كبيرين، فعدد منهم، بعد الارتداد على الجامع سنين طويلة وتلقي عدد كبير من لسعات «قطيب» الزيتون، وعقوبات أخرى يبتدعها الفقيه مثل القرص (بفتح القاف) أي اللسع وأحيانا تعليق الطفل من رجليه، يستخلَص أنهم غير قادرين على تلقي في حافظتهم الكتاب الحكيم، وأمام الخيبة الكبيرة لذويهم، يحالون على تعلم حرفة أو رعي قطعان الماشية.

لم نجد تفسيرا لهذا الحفظ عن ظهر قلب؛ وقد يكون المعلم محرجا في تفسير مقطع يكون بصدد تدريسه، فكل علمه يتمثل في حفظ القرآن، ومعرفة محكمة بالكتابة الصحيحة. وإذا تجرأ احدهم، وهذا نادرا ما يحدث، على طلب تفسير حول معاني الجمل التي تحفَّظ له، فإنه سيتلقى العقاب المذكور أعلاه أولا، وذلك للعبرة، ثم تتم رقيته إذ يرد تصرفه إلى مس الشيطان، وهو ما يفسر فضوله. فالقرآن لا يحفظ لفهمه ولكن لامتلاكه، لا لأنه ذا صلاحية أو نفعية ما في مسيرة الحياة وإنما تبركا به، للأجر والرضا والبركة المرتبطة بحفظه كله في الذاكرة.

يتمثل النشاط الأساسي والشغل الشاغل لأولئك الذين توصلوا بعد سنوات إلى تحقيق عمل الذاكرة هذا في عدم نسيان ما تعلموه، وصيانة ذاكرتهم باستظهار متواصل للقرآن حتى لا تضيع كلمة، ويسمى ذلك «المراجعة» أو «التكرار»، يكون ذلك بشكل فردي أو جماعي.

لقراءة القرآن الكريم أهمية كبيرة، وهي موضوع بعض الاختلافات. تمثل معرفة طرق القراءة هذه ما يعرف باسم علم الرواية، أما القراءة السائدة في المغرب العربي، في المدارس القرآنية هي قراءة ورش تلميذ نافع والمتطابقة مع لهجة قريش، وعليه فالطلبه الذين تحدثنا إليهم لا يعرفون القراءات الأخرى، بدليل أننا لم نتمكن من لقاء بطالب متمكن من الحفظ بمختلف الروايات.

عند التمكن من حفظ القرآن الكريم كله، يقاد الطالب إلى بيته محاطا بأصدقائه وقبعة «البرنوس» مسدولة على وجهه حاملا في يديه ما يماثل كتابا، واللوحة التي استعملها والمكتوب عليها في وسطها بخط جميل، سورة الفاتحة والآيات الأولى من سورة البقرة بينما يكتب على الجانب الآيات الأولى من سورة الفتح ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا﴾ [الفتح: 1-2].

يصبح الشاب المتمكن من ذلك «طالب»؛ لا يعرف الشيء الكثير، إذ غالبا ما يحطم ذكاؤه الطبيعي ولكنه قادر على استظهار، في اتجاه أو في آخر، الذكر الحكيم كله دون ارتكاب خطأ، فهو يحمل في ذاته قول الله تعالى، غالبا دون فهمه، ودون بحث عن فهمه. ذلك أنّ الفهم بالنسبة له لا يمثل شيئا، وربما يعتبر ضرر. أن يعرف ذلك هو كل شيء: ابتداء من تلك اللحظة، يصبح الشاب، بعدما قضى عديد السنوات في حفظ القرآن كله عن ظهر قلب، شخصية تحضى باحترام عامة الناس.

أما بخصوص تنظيم وقت الحفظ، يذهب التلاميذ إلى الكتاب (بضم الكاف) أو المدرسة في الصباح الباكر، عقب صلاة الفجر حيث يمكثون هناك حتى الزوال، وبعد الغداء، يعودون للمدرسة حيث يقضون القيلولة حتى الواحدة والنصف، بعدها يوقظهم الفقيه لمتابعة الحفظ إلى غاية غروب الشمس، ثم يعودون للحفظ عقب الصلاة إلى غاية صلاة العشاء.

ويوم الأربعاء، عند العصر، يغادر المتعلمون المدرسة؛ حيث يدخلون في فترة عطلة يوم الخميس كله ليعودون يوم الجمعة بعد الصلاة بساعة.

تسمى العطل «العواشير» وأولها اليوم الخامس عشر من رمضان إلى غاية اليوم الثامن من شوال؛ وثانيها من أول ذي الحجة إلى اليوم الثامن عشر من الشهر ذاته، وثالثها من أول يوم من ربيع الأول إلى غاية اليوم العشرين منه. خلال هذه العطل يتردد الأطفال كل يوم على المدرسة ولكن

لا للحفظ إذ يذهبون بدون ألواحهم وإنما لمراجعة (و يقال عن المتعلم انه يكرر) ما حفظوه من قبل حتى لا ينسى، ولا يحضرون تماما إلى الجامع في السبعة أيام التي تلي الأعياد. ويوم عاشوراء، اليوم العاشر من شهر محرم، أول أشهر السنة القمرية، ينقطعون عن الحفظ لمدة يومين، يوم عاشوراء والذي يليه. وعليه بقيت كلمة «عواشير» مقترنة بكلمة الأعياد ومن ذلك يقول الشخص عندما يتدخل في فك نزاع «هذا عيد وعواشير»، إذ ينهى عن الخصام في مثل هذه الأيام.

يقيم التلاميذ الأجانب (الذين يصفون بالمسافرين والذين سنفصل الحديث عنهم) بالمدرسة وحيث يتناولون الوجبات، ويعودون إلى ديارهم في أيام العطل اللهم إذا أتوا من بعيد.

2 - الترتيبات المتّبعة في تحفيظ القرآن عند الطلبه المسافرين

نهتم هنا «بالطلبه المسافرين» وليس هذا يعني بأن المسار الذي يتبعونه هو الوحيد الذي يمكّن من الوصول إلى مرتبة «طالب». كل المعلومات التي نوردها في هذا الجزء تحصلنا عليها من بعض الطلبة الذين يكتبون الحرز، وهي شهادات لم نحصل عليها مرة واحدة ولكن عبر لقاءات متكررة. كما حصلنا على معلومات تكاد تتشابه من طالب اشتهر بين سكان الحي الذي يقطنه بكونه يذهب الى رسكلة معلوماته سنويا في المغرب الأقصى وهو ما أكسبه مصداقية سنتحدث عنها لاحقا عند التطرق إلى فكرة شائعة في الأوساط الشعبية على أن هذا النشاط اختصاص مغربي.

تطلق هذه التسمية على من غادروا ديارهم وذويهم والتحقوا بمساجد تلقن حفظ القرآن الكريم، فعندما تقول «طالب مسافر» يتبادر للذهن الطالب الذي يحفظ القرآن بعيدا عن بلدته، ويخرج عن هذه التسمية (المسافر) الطالب الموجود بين أهله في تلك البلدة التي يتواجد فيها المسافرون. فيسمى الطالب الموجود بين أهله صغيرا أو كبيرا «المزغيدي» والجمع «أمزاغدية» أو «لَمْزاغدية» أو «لَمْزاغيد»، ويقال عند الطلبه المسافرين مثلا «ثلاثة تفسد المساجد: البق والبرغوث والمزاغيد».

بعدما حفظ القرآن الكريم ستون حزبا مرة أو مرتين على الأقل، أو لم يحفظه مع مراعاة سن الرشد، يستطيع المسافر أن يفارق أهله وأن يتحمل عبء السفر من مشقة وجوع. لا تشترط سن محددة وعليه حتى إن بلغ الشخص الثلاثين من عمره أو زاد عنها وأراد السفر لحفظ القرآن الكريم فهذا مقبول. يكون للمسافر في الغالب مبادئ الحفظ، أي سبق له أن حفظ بعض السور أو بعض الأحزاب من القرآن، ولا يمكن لشخص لم يقرأ بالزوايا أو الكتاتيب القرآنية أن يطمح لأن يكون مسافرا، ويكون هذا الأخير مبتدئا أي قادما من بيت أهله أو قادما من مسجد آخر قد أقام به من قبل، أعني أنه قطع شوطا في عملية الحفظ.

يحتاج المسافر إلى زاد كل ما فيه بعض الملابس والفراش وقيلا من المال، ويسمى البحث عن كل ذلك «طلب السكنى». عند وصوله إلى المسجد، يتصل أولا بالطلبه فيسألهم السكنى معهم قائلا «جئت أطلب السكنى»، وتكون الإجابة بالقبول أو الرفض وذلك مرتبط بعددهم، فلا يتجاوز العدد طاقة استيعاب المسجد أي حسب مساحة السكن وكذلك وفرة الطعام، فإن كان العدد كاف رفضوه بحجة ضيق المسكن وقلة الأكل، وإن كان عددهم قليل قبلوا به، بعدها يتصل بالشيخ فيطلب موافقته، فموافقة الشيخ مرهونة بموافقة الطلبه، والعكس صحيح، وعندما يقبل المسافر معناه أنه قبل في الإقامة التامة أي المبيت والإطعام والحفظ بشروط يمليها «المقدم» ترتبط ببعض خصوصيات المسجد، وتشكل مجموعة من التقاليد والترتيبات تتماشى وخصوصيات هذا النمط التعليمي والتي ستكون موضوع تفصيل في حديثنا لاحقا.

يسمى التلاميذ الذين يأتون من بعيد لمزاولة هذا التعليم «المخنشين» (من الخنشة أي الكيس)، لأنهم، لأجل السفر، يضعون أمتعتهم القليلة في كيس يحمل على الظهر؛ ويقال أيضا الطلبه المسافرين (كما سيوضح لاحقا)، يسكنون في حضن المدرسة نفسها ويطعمون من الصدقات التي يقدمها الناس لهم، حيث يعتبر تقديم صدقة، وتسمى المعروف لطالب أو للطلبه، عملا مأجورا ومن جهة أخرى، لا يكلف إطعامهم الكثير وهو

بالتأكيد غير كاف، لا من حيث النوعية ولا من حيث الكمية، لأكثرهم تواضعا، والأقل مطلبا من «الطلبه» الفقراء.

تسمى الإقامة «السكنى»، وهو مفهوم حيث يمكننا تمييز شقين: جانب تنظيمي أو إجرائي وجانب مالي. يدخل في الجانب التنظيمي لمصطلح السكنى الإيواء والإطعام وأما الجانب المالي فيؤدي بنا إلى الحديث عن التكفل بالتكاليف المالية.

في تنظيم السكنى شقين، الأول الإيواء أما الثاني فهو الإطعام .نشير بالإيواء إلى مكان النوم الذي يكون في غرفة أو بيت داخل المسجد أو بالجامع نفسه. وإذا تعذر ذلك داخل الجامع، يتكفل أحد أفراد القرية بإيواء المسافرين لكن يشترط أن يكون البيت قريب من الجامع، على أن يحضر الطالب المسافر فراشه إذا لم يجد ذلك بالجامع.

يشترط أن يكون المسافر معروفا لدى الطلبه المسافرين الذين ينوي العيش معهم، أي أن لا يكون لديه سوابق، أعني أنه لم يسبق له أن سكن بالمسجد وطرد منه أو من جامع آخر.

يتناول المسافرون طعامهم بالجامع؛ فيكون إما محضرا من طرف أحدهم حسب نظام «الرتبة» أو الدور - وتسمى «الدالة» أيضا - أو يجلب من عند أحد سكان القرية حسب نظام الرتبة كذلك .والرتبة - بفتح الراء- أو «الدور» - ويقال «التور» من الفرنسية tour، تلزم الطالب المسافر باحترام الدور، أي أنه يقوم بجميع الأشغال الضرورية المرتبطة بالحياة اليومية طيلة أحد أيام الأسبوع، فيحضِّر الوجبات الغذائية في حالة اعتماد الطلبه المسافرين على طبخ طعامهم بأنفسهم وكذا غسل الأواني وتنظيف الغرفة وتخزين الماء، وغير ذلك من الأشغال، وذلك بالتناوب.

يستعمل اللفظ نفسه بين أهل القرية أو الحي. في هذه الحال يتكفل أحدهم بإطعام كلّ المسافرين طيلة اليوم، صباحا مساء (و منهم من يقوم بغسل ثيابهم)، حيث تعلق قائمة داخل قاعة الصلاة حتى يعلم كل واحد

دوره أو يكلف أحد المسافرين بإبلاغ صاحب الرتبة أو الدور. فإما أن يذهب المسافر لصاحب الرتبة لجلب الطعام أو يجلبه القروي نفسه وفي حالات أخرى تقدم دعوة للمسافرين إلى الفطور والعشاء عند صاحب الرتبة، وهي وجبة يقدمها المحسنون يوميا وهي راتبة عليهم بالتناوب بالكيفية التي ذكرنا، وإن أراد أحد المحسنين أن يتوقف عن إحسانه لسبب ما أو بدونه فله ذلك. ومن المهام التي عليه أن يؤديها أسبوعيا تنظيف الجامع مرّة كل أسبوع.

كما يخرج الطلبه المسافرون الى نزهة، تكون مناسبة للاستجمام والاستراحة تناول اطعمة خارج القرية. لم تعد النزهة تتكرر إلا قليلا. وفي ما يشبه النزهة، نذكر ظاهرة فريدة من نوعها تسمى «**بالصريفة**» أو «**خليطة الطلبه**» ويسمى أيضا «المخلوط»، حيث يقوم المسافرون بالمرور في شوارع القرية فيجمعون ما يُهدى لهم من طعام في إناء كبير يسمى «قزار»، حيث يضعون كل ما يحصلون عليه، كما يذهبون إلى السوق ليجمعوا ما يهدى لهم من خضر ويتعدى الأمر إلى جمع الدواجن والمواشي. ويقال في الكلام الدارج عن شخص يذهب لسوق الخضر والفواكه أنه «مشا يصرف» أو أنه جاء «بمصروف»، كما تدل هذه الكلمة كذلك على مبلغ من المال.

يستغرق التحضير للحفل بضعة أشهر، حيث يقوم «الطلبه» بجمع التبرعات في المدينة أو القرية، ويشكل هذا الجمع نوعا من الضريبة تتناسب مع الوضعية الاجتماعية لكل واحد من الأهالي، فإما مبلغ من المال أو رأس من الغنم أو كمية من ألزبده، الخ. ولا يجرأ أحد على رفض سأل «للطلبه» مخافة اللعنة السماوية، وهي بصفة طبيعية في مقدرة الذين يحفظون القرآن؛ فتراهم عندما يحصلون على ما يطلبون وإظهارا لرضاهم عن الشخص، يقرؤون في حقه الفاتحة (يَرْفدو له ألفاتحة كما يقال) ويتبعونها ببعض الأدعية. وعند الحصول على ما هو ضروري لهم، يقترض الطلبه خيما ومواقد للنار وأواني منزلية ولوازم النوم لافتتاح النزاهة التي تدوم حتى تنضب المئونة.

علاوة عل ذلك نجد في معجمهم كلمات يستعملونها تتعلق بسير الحياة اليومية، ومنها:

الزرده، تدل على مأدبة غداء أو عشاء، بمناسبة فرح أو قرح، يقيمها أحد افراد القرية أو الحي، ويدعو إليها الناس الطلبه إلى وليمة فيسمون ذلك الزرده، ويقال «عندنا زرده عند فلان أو رانا معروضين» غير أن هذه الكلمة ليست خاصة بالطلبه بل تشير في المنطوق الشعبي إلى كل مأدبة أو وليمة. وبمعنى قريبا من ذلك تستعمل كلمتي **الملاقه أو الحريف**، التي تدل على وليمة ما، تنظم بمناسبة أفراح أو أقراح تكون إما فاتحة لزواج، أو قدوم شخص من الحج، أو دخول بيت جديد أو جنازة أو غير ذلك. بالمناسبة ترتل آيات قرآنية بطريقة جماعية، حيث يحصل «الطلبه» على مبلغ من المال يقتسمونه فيما بينهم. ويكون عدد الآيات التي تتلى متناسبا مع المكانة الاجتماعية لصاحب الوليمة، وذلك ما يظهر جليا في الجنائز بشكل خاص، حيث تتبع التلاوة في هذه الحال بمدائح دينية .وأما لفظة **الحريف** بضم الحاء فتشير إلى القسمة من المبلغ المالي الذي يجمعه الطلبة من الملاقه، وتستعمل الكلمة في العامية للدلالة على قطع من شيء ما.

تقال **التشميخة**، وهي كلمة شائعة الاستعمال ليست خاصة «بالطلبه» عندما يشتري أحدهم ثوبا جديدا مثلا جلابة جديدة أو حداء جديد فيقولون له «شمخها لنا».

أما ليلة الخميس، أعني العطلة، يعزم الجميع على **التقصيرة** وهي كلمة تقال في ليلة الخميس حيث يجتمع «الطلبه» للترفيه فيأكلون ما طاب ولذ ويشربون ويلعبون عدة لعب. ولعل المراد من الكلمة هو جعل الليل قصيرا.

أما في الأثاث الذي يستعملونه فنجد **السفيرة**، كلمة تقال عن الشيء الذي يوضع عليه الطعام يجلسون الطلبه حوله لتناول الأكل أو شرب الشاي، إنها مائدة مستديرة الشكل، قطرها غالب ما يقارب المتر الواحد

ولها ثلاث أرجل. وهناك مائدة صغيرة لا يتعدى قطرها ستون سنتيمتر، لها ثلاثة أرجل ويدور بمحيطها لوح مسطح لا يتعدى عرضه خمسة سنتمترات يعطي للمائدة شكل إناء، بها ثقب يسمح للسوائل بالجريان تسمى «الطيفور».

ومجمل القول أن الترتيبات التي تقدم ذكرها تتعلق بتنظيم الحياة اليومية الهدف منها تفادي كل ما من شأنه يعكر صفو الحياة الجماعية داخل السكنى.

أما الترتيبات المتعلقة بالدراسة فتشكل مجموعة من المبادئ يجب على الطالب المسافر الالتزام بها وكذلك مجموعة من الأنشطة التربوية التي ينبغي له القيام بها ومنها أن يلتزم بأخلاقيات الجماعة؛ وأن يرتدي هندام لائقا يتمثل في العباءة وقبعة لتغطية الرأس «شاشية» أو «الشد» (يقال له كذلك رزة) وذلك داخل المسجد ويمكنه ارتداء ثياب أخرى خارجه؛ وأن يلتزم طرق التدريس والحفظ؛ وأن لا ينقطع عن الحفظ أو المبيت في الجامع فإن حدث ذلك بدون تبرير طُرد من السكنى وبالتالي ينتقل إلى مسجد آخر حتى يواصل حفظ القرآن.؛ و«قراءة الحزب» المتمثلة في قراءة حزبين متتاليين من القرآن الكريم يوميا بمسجد القرية ويكون التوقيت حسب ما هو متعارف عليه بالجامع، وغالبا ما يكون ذلك عقب إحدى الصلوات باستثناء صلاة الصبح، فإذا امتنع أحدهم عن تأديتها يطرد من السكنى.

كما على الطالب المسافر التزام أخلاقيات القرية أي أنه لا يدخن ولا يأكل التبغ (و تسمى «الشَّمَه ») جهرا، غير أنه من يريد ذلك فبإمكانه القيام به في سرية، كما يجب أن لا تظهر فيه شبهات؛ وعليه أن لا يلازم أهل القرية بكثرة كأن يلجأ إلى بيت أحد سكانها لأن ذلك يعتبر انقطاعا عن زملائه وهذا أمر غير مسموح به. وتفسير ذلك هو اتهام من يقوم بهذا الفعل بالبوح بأسرار الطلبه المسافرين كأن يكشف عن أحدهم أنه يدخن، بيد أنّه يمكن للطالب المسافر أن يستقبل ضيوفا من أصدقائه بل وإيوائهم لمدة معينة.

يمنع على الطالب المسافر مزاولة نشاط مهنيّ دائم وموازيّ لأن ذلك يعيقه في عملية الحفظ غير أنه يسمح له بالمشاركة في بعض المواسم الفلاحية الخاصة بجنيّ الزيتون أو الكروم وهي حملات موسميّة لا تستغرق وقتا طويلا، هذا حتى يتمكن الطالب المسافر من الحصول على بعض ما يحتاجه من النقود.

ومن ارتكب مخالفات طفيفة يعاقب بدفع غرامة مالية لصالح زملائه تتمثل في ثمن مقدار من الشاي والسكر، أما عند الإخلال بشرط من هذه الشروط يشكو المقدم أمره إلى الشيخ المكلف بالتحفيظ لطرده من السكنى.

ولما كانت الراحة ضرورية في كل عمل، فإن الطلبه يحبذون «التخميسة» أو «التخوميسة». أصل الكلمة من «الخميس» وتتمثل في احترام موعد العطلة الأسبوعية المبرمجة عشية يوم الأربعاء والخميس، وعندها يعود الطالب المسافر إلى أهله على أن يرجع يوم الجمعة ويقال «الطالب الفلاني خومس عند والديه» وما عدا ذلك والعطل المذكورة آنفا لا يمكن للطالب المسافر أن يعود إلى بيت أهله إلّا لضرورة ملحة. يتداول الطلبه المسافرون مقولة مشهورة تعرف كذلك عند عامة الناس وهي «تشميسه ولا تخميسه»، فأما «التشميسه» فيقصد بها الجلوس والتعرض لأشعة الشمس، أما التخميسة فمعناه الذهاب للبيت يوم الخميس، يقولها المسافر عندما لا يرغب في ذلك. ومعنى هذه المقولة أنه يستحسن البقاء بالمسجد. كما تدل العبارة ذاتها على معنا مغاير ومفاده أن العمل ولو لم يدر أرباحا كبيرة يبقى مفضل على الجلوس، وتشير كلمة «التخميسة» هنا إلى العمل مقابل خمس الغلة ومنها كلمة «الخمّاس». أما العواشير فتقال عن العطلة السنوية ومدتها متقطعة تتبع الأعياد الدينية: العيدين، عاشوراء والمولد النبوي، تتراوح مدتها بين خمسة عشرة وعشرين يوما.

أما التخناش، فكلمة تقال في حق الطالب المسافر الذي ينتقل من مسجد إلى آخر لمتابعة الحفظ لخلاف بينه وبين الطلبة الآخرين. وقد يكون ذلك بدون سبب على أن يشعر بذلك شيخه إن شاء الحصول على رضاه

إن القول بقبول كل الالتزامات المذكورة لا يكفي فالطالب المسافر حين يقبل في السكنى يمر على امتحان أولي يسمى التجربة أو الاختبار، المراد منه هو معرفة ما إذا كان الطالب قد سافر من قبل أم أنه يسافر لأول مرة، ومعرفة مدى شجاعته. يتمثل هذا الامتحان عند الطلبة المسافرين في مجموعة من الألعاب ومنها هذا المثال: يتموه أحد الطلبه بصباغة وجهه ويديه بالدواية (الحبر) ويلبسونه جلابيب ممزقة حتى يبدو كالشبح و«يتفقون عليه» كما يقولون، فإن كان قد سبق له أن سافر فلا يخاف بل يكتشف اللعبة لأول وهلة، فإن لم يسبق له السفر أو كان طالبا «جبان» فيستنجد بهم أو يلجأ إلى عصا أو البكاء كأقصى حالة.

تمارس لعبة أخرى تسمى «المخدة» أي الوسادة أو لعبة «واسْطة» حيث يطفئ الطلبه الضوء ويتفقون على ضربه فإن كان قد سبق له السفر فيصبر ويصمت حتى يظنون أنه انتقل إلى زاوية أخرى من زوايا البيت، وإن لم يسبق له ذلك فيستنجد بالعويل وكأنه يقول لهم ها أنا اضربوني.

ومن الوسائل العقابية كفروا وهي وسيلة تأديبية. يطلق هذا المصطلح على الطالب المسافر المراد تأديبه حيث يتفق الجميع على هجره ومقاطعته والامتناع عن الحديث معه حتى يتوب فيقال «داروا عليه كفروا».

من مميزات مجموعة «الطلبه» المسافرين في الجامع وجود تراتبية يترأسها المقدم. إنه أحد الطلبه الذي يقدمونه في شؤونهم الداخلية والخارجية، أي همزة وصل بين الفرد والجماعة، يأتمرون بأمره وينتهون بنهيه. وعندما يحتاج أحد سكان القرية أو البلدة إلى «الطلبه» لوليمة أو جنازة يتصل بالمقدم الذي يقودهم. يقوم المقدم بدور المنسق فيما بينهم وبين الشيخ، ومن الشروط التي ينبغي أن تتوفر فيه أن يكون طالبا متواضعا، صابرا، بشوشا، زاهدا يشبه الدرويش، صاحب نية يتحمل أعباء الطلبه، فإذا جاعوا مثلا بحث لهم عن الطعام، وغير ذلك كثير.

يشكل «الطلبه» في القرية أو في القبيلة أو في المدينة مجتمعا صغيرا

ولهم بوادر تنظيم إداري بسيط، يترأسهم في المدينة «المقدم» فيمشي في مقدمتهم، كما يبادر بالاجتماعات وتمثيل زملائه. إن سلطة المقدم على «الطلبه» لا يسري مفعولها إلا في إطار تنظيمهم الداخلي مثل وجوب دفع غرامة عند عدم احترام العرف في اجتماع أو التغيب عنه، الخ.

يولي الطلبه احترام واعتبار كبيرين «للمقدم» الذي يكون رجلا من سن معين وظرف اجتماعي معين، غير أن أهمية الطلبه ومقدمهم تتلاشى مثلما يحدث في المؤسسات القديمة. ووصل الى مسامعنا انه قديما (لم يحدد لنا التاريخ)، عندما يتم توقيف طالب لسبب ما، تتدخل جماعة كبيرة من الطلبه ومقدمهم فيطلبون إطلاق سراحه من «القايد» (أي القائد) الذي قليلا ما يرفض ذلك.

ولعل هذا التنظيم بقي في الوسط الريفي قريبا من صورته الأصلية. ففي المدارس التي يوجد بها عدد كبير من الطلبه الأجانب، أو البرانيين كما يقال، يعين هؤلاء مقدم خاص للفصل في خلافاتهم والمحافظة على النظام في المدرسة.

وكما ذكرنا، يشكل «الطلبه» نوع من الطائفة ينتمي إليها كل من توصل إلى حفظ القرآن. حسب مخبرنا، كانت تجتمع هذه الأفواج فيم يسمى النزاهة (النزهة)، وهي صنفين الصغيرة والكبيرة، فالصغيرة هي عبارة عن اجتماع طلبه مدينة أو اثنتين أو ثلاثة قرى، حيث يستهلك خلالها ما تم جمعه من النقود، أما النزاهة الكبيرة فلم تعد سوى ذكرى في الحديث، وكانت تحدث في فصل الربيع.

يطلق مفهوم التنوار على الطالب صاحب الأخلاق الطيبة، يكون متواضعا، صبورا، غير مشوش، يخدم الطلبة والشيخ، مسالما لكلّ الناس وبالخصوص كل «الطلبه»، حتى الذين لا يدرسون معه بما في ذلك «الطلبه» الكبار. يسمى هذا الطالب «طالب منور» أي حاصل على رضا الطلبه والشيخ. هذا، حسبما يقال، ما يسهل عليه حفظ القرآن الكريم وربما يكرم

بالعلم وبالرزق. ويكون مستقبله آمنا زاهرا. ونقيض ذلك **التخـوار**، لفظ يطلق على الطالب المتكبر والمشوش، الذي لا يلتزم بالنظام العام ولا يقوم بشؤون الطلبه عندما يأتي دوره فيقال فيه «طالب مخور». يقال عنه انه يصعب على هذا النوع حفظ القرآن، ولن يتأتى له ذلك إلا بـمشقة.في هذه الحالة يقال عنه لـمعافـر للاشارة إلى الطالب الذي لم يحفظ القرآن. وتستعمل الكلمة للدلالة على المصارعة بين الأطفال، ويقال في هذه الحالة «المتعافرة» أو «المعافرة». يرتبط التخوار في العامية بتعاكس اتجاه الرأس والعينين، أعني أنه نوع من النظر يدل على التكبر أو عدم الرضا.

كما يوصف **بالتسليـم** الطالب المتواضع كما رأينا في «الطالب المنور». إلا أنه لا يعوض الإمام أمام الطلبة إلا بإذنهم ولا يلقي موعظة ولا الفاتحة إلا بإذنهم وهكذا، يقبِّل يد شيخه ويد أو كتف كل «الطلبه» الأكبر سنّا منه. أما **لمهاجـرة** فهي كلمة تقال عن الطلبة المجتهدين الذين يحفظون القرآن في ساعات متأخرة من الليل، أعني الذين يهجرون فراشهم من الحفظ.

وعن الطلبه الذين تجتمع فيهم تلك الخصال المذكورة آنفا يقال «**يعرف القاعـدة**»، وهي عبارة تجمع كل الخصال الحسنة التي ذكرناها حين يلتزم الطالب بها والمتمثلة في حسن الأدب والتواضع والتسليم والبشاشة. فيقال في هذا الطالب المتواضع «طالب يعرف القعدة» وعكس ذلك يقال في طالب «ما يعرفش القعدة» ومعناه أنه شخص صعب الطباع. وتستعمل عبارة «إنسان مقعد» للدلالة على شخص رزين ويقال كذلك «إنسان راتب».

ومن بين الطلبه يوجد «**المراجعـي**»، كلمة مشتقة من المراجعة، ويشار بها لمن توكل له مهمة المراجعة مع زملائه يوميا بعد الغروب أو بعض العشاء خمسة أو عشرة أحزاب.

أما **اليقـاش** فيقال عن ذلك «الطالب الفلاني يقاش» معناه أنه يكتب للناس الحرز بغاية الخير أو العكس، وهي عبارة عن حسابات في الحروف

تستخرج منها كلمة متكونة من حروف أي قش. لكن هذه الطريقة مجهولة عند «الطلبه» اليوم ولم تبق سوى الكلمة التي تدل على حرفة «الطالب».

ومن الحفظة من ينقطع عن الدراسة، لمواصلة ممارسة مهنة، كفلاحين أو تجار، أو عجزا عن مواصلة المجهود المضني وهذا هو الشائع بينما تواصل أقلية في تعميق الدراسة. حيث ينتقل عدد من الحفظة إلى دراسة النحو فيحفظون ما ورد في كتاب الاجرومية لأبي عبد الله سيدي محمد بن داود الصنهاجي المعروف باسم ابن اجروم المتوفى سنة 1324، وكذلك ألفية ابن مالك لجمال الدين سيدي محمد ابن مالك.

تعرف عملية كتابة و حفظ القرآن بالحفظ على اللوحة شاع استعمالها في بلاد المغرب العربي، وهي طريقة قديمة تختص بها الكتاتيب القرآنية غير أننا لا نستطيع تحديد ظروف ظهورها لكن من المؤكد أنها لم تتغير.

تتضمّن عملية الحفظ شقين: يختص الأول بحفظ النص القرآني مع كل ما يتعلق به من النطق وطريقة القراءة والوقف والحزب والتقسيمات الأخرى مثل الثمن والربع ومواقع السجدة، أما الثاني فيتمثل في حفظ الرسم أي الطريقة التي يكتب بها النص القرآني، وهي عملية تعتمد أولا وقبل كل شيء على الذاكرة. ونميز في عملية الحفظ جانبين: جانب الوسائل وكيفية استعمالها وجانب سير عملية الحفظ

من الوسائل المستعملة الكتابة نذكر اللوحة والقلم والصماغ .تشكل اللوحة أداة أساسية تلازم الطالب طيلة المدة التي تستغرقها عملية الحفظ، وهي مدة غير محددة ترتبط بسن الطالب واهتمامه وأخلاقياته.

واللوحة كما يدل الاسم تكون من خشب، شكلها مستطيل، غالبا ما يكون بها ثقب يولج فيه خيط لتعليقها وقد توضع الألواح على الأرض واقفة الواحدة تلوى الأخرى أو يضع كل طالب لوحته في مكان معين من قاعة المسجد الذي يحفظ فيها، ولا يستعملها اثنان.

يكتب في اللوحة على الوجهين، وجه بالي ووجه جديد. تكون الكتابة

على الوجه الأول، ثم على الوجه الثاني ويهتم الطالب بحفظ هذا الوجه البالي وبعد ذلك يمحى ثم يكتب ليهتم بعدها بالوجه الآخر. أما الجهة الجديدة فهي وجه اللوحة الذي كتب بعد الوجه الأوّل وهكذا حتى يختم حفظ القرآن ثم يعيد العملية مرة ثانية ويكتب معتمدا على ذاكرته، مستعينا أحيانا بالمصحف وأحيانا بالطلبة الآخرين ويفعل كما فعل في الختم الأول ثم يعيد العملية مرة ثالثة ويكتبها معتمدا على ذاكرته فقط حتى يحفظ القرآن كله حفظا جيدا، وفي مراحل معينة يستعمل ما يسميه الحفظة بختم اللوحة، وهو عبارة عن «تزويق» اللوحة التي تتم بعد ختم عشرة أحزاب، وتعاد العملية عند ختم خمسة عشر حزبا، ثم ثلاثون حزبا، وستون حزبا أي القرآن كله.

تقتضي الكتابة استعمال قلم، يصنع من شق قطعة من القصب ويشبه رأسه رأس الريشة، كما يستعمل إضافة إلى اللوحة والقلم، الصلصال والصقل. والصلصال نوع من الطين، رمادي اللون يغمس في الماء فيصبح لزجا فتحك القطعة على اللوحة مشكلة غشاء رقيقا جدا يغطي مساحة اللوحة ويمكن الكتابة عليه. تسمى كل هذه العملية «بصقل اللوحة». وبعد الانتهاء من ذلك، توضع اللوحة في مكان مشمس حتى تجف وبالتالي يمكن الكتابة عليها.

طالما أن في الأمر كتابة وجب استعمال **«الدواية» ومداد «الودح»**. الدواية أصل الكلمة الدّواة وهي الأداة التي يوضع فيها الحبر، ولكن تشير عند الطلبه إلى الحبر الذي يصنع من الودح لكتابة اللوحة. والودح هو صوف بطن الشاة تحرق ثم يتم خلطها بشيء من الماء فتصبح «سماق».

والودح كلمة مستعملة في تجارة الصوف، تدل على الصوف التي تباع كما هي أعني أنها لم تغسل، تسمى كذلك بالصوف «الودحية» وهي أقل سعرا من الصوف المغسولة ذلك أنه لا يمكن استعمالها إلا بعد غسلها فتفقد بعد ذلك ما بين خمسين وستين بالمائة من وزنها الأولي، وترتبط هذه النسبة بموطن الصوف أي الناحية التي استقدمت منها، وكذلك صدق

التاجر أو التجار الذين تداولوا هذه الصوف. فكل الأوساخ والتراب الذي يقع منها حين تغسل تسميه النساء «ودحا».

أما التباع فهو عود، مقداره شبر، مصفح في الرأس على شكل ممحاة، يستعمل لتتبع القراءة. وأثناء ذلك يركز به الطالب على الكلمة الصعبة مستعملا الحك أحيانا لمحوها.

توضع كل هذه الأدوات في «الخنشة»، لفظ يدل على الكيس الذي يجمع فيه الطالب «الدواية» والكتب التي يعتمد عليها عندما يستدعى لمعالجة مريض أو أمر آخر يطلب فيه تدخله، فهذا الكيس علامة ميزت «الطلبه المخنشين».

أما كيفية الكتابة فتكون عبر مراحل. تبدأ بالتسطار وهي عملية تتم قبل البدء في الكتابة. بعد غسل اللوحة وطلائها بالصلصال وتجفيفها، يضع الطالب خطوطا أو كما يقال «يسطرها» لكتابتها وبالتالي يكون الخط مستقيما. في هذا الصدد يتداول مثل في الأوساط الشعبية خاصة الريفية يظهر المهارات لفئات يتعلق وجودها بالنشاط الاقتصادي الريفي أو البدوي، هذا المثل يعرفه «الطلبه» ذلك لأنهم مذكورون فيه ويقول «الراعي خفيف في التسفار والفلاح حفيف في التمطار والطالب خفيف في التسطار» وتدل الخفة في هذا المثل على المهارة.

يكتب الطالب على اللوحة ثمن الحزب أو ربعه أو نصفه على حسب ما تستوعب ذاكرته. وتكون الكتابة من المصحف ثم يصححها أيضا من المصحف، ثم تصحيح ثاني من طرف «الطلبه» الآخرين من الذين يحفظون ما كتبه على لوحته ثم تصحيح أخير يقوم به الشيخ الذي يلتمس منه بعض النصائح مع رضاه. تسمى تلك العملية «السلاكة»، أعني عملية تصحيح اللوحة من طرف الشيخ بعد كتابتها كما أسلفنا. فقول «يسلك اللوحة» أي يصححها من أخطاء محتملة ويقبل الطالب يد الشيخ عند تسليمه إياها قبل السلاكة وبعدها. وعند الانتهاء من التصحيح الطالب يقرأ اللوحة بمعية الآخرين قصد حفظها وتصحيحها مرة أخرى من الخطأ في النطق.

بعد يومين أو ثلاث، وهي المدة التي يستغرقها حفظ ما كتب في اللوحة يستظهر ما حفظه الطالب أمام الشيخ حتى يتأكد من أنه حفظها، بعدها ينتقل إلى المحو الذي يكون بعد حفظ ما كتب على اللوحة ومعناه أنه تغسل بالماء ثم تطلى بالصلصال ثم تعرّض هذه اللوحة على الشمس لتجفيفها وبعدها تسطر كما ذكرنا من قبل. أما **المحوى** فهو المكان الذي تمحى فيه الألواح ويكون فيه ماء.

أما **الحفظ** فيكون في مراحل يراعى فيها ترتيب الآيات والأحزاب وقد تنطلق من سورة البقرة إلى آخر سورة الإخلاص، أو تكون في الاتجاه المعاكس. وفي ذلك تستعمل كلمات خاصة وهي: **الختم** تقال عند الانتهاء من حفظ حزب واحد سواء من الأول إلى آخر حزب. أما **ختم السلكة** فهي عبارة تقال لمن أكمل أو ختم ستين حزبا حفظا أو قراءة. أما إذا كان الحفظ مكتملا وجيدا فيقال، **التسريح** أعني ختم القرآن الكريم كله وحفظه حفظا جيدا. يقال فلان «أتسرح» أو «سرحه الشيخ» أي رخص له الشيخ بالذهاب ومنحه رضاه لكن بدون أن تجرى له اختبارات وإنما يكون معروفا لديه ولدى زملائه. أما إذا لم يحفظ القرآن جيدا فلا يسمح له ضميره بذلك لأنه هو المعني الأول بالأمر. أما عبارة **حط اللوحة** تقال لمن تم «تسريحه» فيقال فلان حط اللوحة أي أنه أنهى الحفظ. تستعمل العبارة أيضا عندما يرى الزائر الولي الصالح في منامه فيعتبر هذه الرؤية إذنا منه بمغادرة ضريح الولي، ويقتصر ذلك على الزيارة التي تستوجب الإقامة لمدة معينة في الضريح التي لا تتعدى في الغالب بلعباس ثلاثة أيام.

يستعمل الطلبه بصفة عامة إشارات سرية سواء بالتلفظ أو الوقف عند بعض الكلمات للكناية على معاني أخرى. تستعمل هذه الطريقة كلغة خاصة بهم يتعذر فهمها على من لم يحفظ القرآن على الطريقة التي وصفناها ونورد في هذا الصدد بعض الأمثلة على ذلك والتي أفادنا بها مخبرنا مع دلالتها، وفي هذا الصدد ينبغي أن نشير إلى أنها كلمات وعبارات يوجد كلها في القرآن الكريم وهي كالتالي:

من أنت : عبارة تقال للطالب الضيف لمعرفة إن كان من «الطلبه» أو

لا ، فإن كان منهم أجاب بقوله: «عرق نونتين وأثبت التاء» وهي بداية آية قرآنية «ومن إن تأتمنه...» أما إن كان غير ذلك فسيقول أنا فلان أو من بلد كذا وكذا، ومعنى ذلك انه يتوهم أنه سئل عن هويته وبلده، لكن الطلبه سألوه عن كيفية كتابة هذه الآية.

لباس: كناية عن الجوع حين تقف على لباس أي «راني جائع».

بخس: كناية عن الدراهم.

ضعف: كناية عن الطالب، يقال هذا ضعف معناه «طالبا».

قواعد: كناية عن النساء

فاقع: لونها كناية عن المرأة الجميلة.

يسألونك: كناية عن الخمر.

وهي: كناية عن التدخين.

أتأتون: كناية عن الرجال.

قبان: كناية عن الشخص الذي ليس «طالبا» بل شخصا عاديا.

تتجاف: كناية عن الموت أو الجنازة.

ربع مولاي عبد القادر» وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو...»: تقال عندما يقل الأكل فيجوع الطلبه يلجؤون إلى قراءة هذا الربع ثم يدعون الله تعالى فيستجيب لهم ويسخّر لهم من يأتيهم بالطعام.

فج الكتاب يعبر عنه في الأوساط الشعبية بعبارة «يحل الكتاب» وهو رجوع الطالب لأدبيات أو كتب خاصة بعملية الكهنة أو تحضير بعض المستخلصات. وقد ذكرنا في هذا الصدد «الهارونية في تركيب الأدوية» وكتاب «الرحمة» للسيوطي وكتاب «الزناتي في الرمل» و«مجربات الدباري» كما يتداولون بعض العناوين، وأسماء المؤلفين تدل على اطلاع المتكلم عليها في ما يسمونه «علم السحر» نذكر منها «الهياكل السبعة» و«حصن

الحصين» و«المواق الشهير» و«حجاب الإمام» و«الرموز» و«مجموعة الحساب» ومن الكتاب: ابن الحاج الكبير وابن عطاء الله والقلاعي والخزرجي. إن النصوص المتداولة غالبا ما تكون مستنسخة يدويا أو أجزاء في أوراق صفراء.

3 - النسق العلاجي في المداواة عند «الطالب» الساحر

ولأن السحر الشعبي سمته بساطة الوصفات، فإن الذي يهم هنا، هو أن ندقق النظر في أنواع السحرة أو الطلبه المحترفين، في هويتهم الاجتماعية والمسارات التكوينية التي يتدرجون عبرها، قبل إدراك منزلة المعالجين.

من الأفكار السائدة عن الطلبة أنهم أناس يحبون الأكل الكثير ولذا لا يتأخرون عن دعوة لوليمة خاصة إن كان صاحبها ميسور الحال. ولعل أول ما يتبادر للملاحظة، شهرة **الطلبه المغاربة**، ذلك أن حكايات كثيرة تمنح لهم خوارق وقدرات عجيبة، بل معجزات كالقدرة على تجميد الماء، وتحريك الأشياء، استخدام الجن أو كما يقال «يخدم سبعة أرياح كل ريح على إتقان الحروف». بلغني من سكان حي بضاحية تلمسان أن طالب من الجيران يقوم بزيارة سنوية للمغرب حتى يحتك وينهل من علم غزير وفعال في هذا البلد. والفكرة ليست جديدة، فالمغرب بصفة عامة، ومدينة فاس بشكل خاص يتمتعان بسمعة أكيدة فيما يتعلق بعدد ونوعية «الطلبه» السحرة والمداوين بها، وهذا ما يذهب إليه أ.حميدو: «الطلبة المغاربة كلهم من السوسيين، يعتبرهم مسلمو تلمسان أطباء مهرة ولذا كان الطلب عليهم قوي للاعتناء بالمرضى، المصابين بأمراض عصبية خاصة، والذين يسمونهم المملوكين- جمع مملوك - ويعتبر «الفقيه» المغربي من جهة أخرى كاشفا للكنوز وصانع طلاسم و«حروز» بمقدرتها التغلب على لا مبالاة الحبيبة»[1].

---

(1) Hamidou. A aperçu sur la poésie vulgaire de Tlemcen in *soc.sav.af.*n(act III) tome 2 bis,1936.p 1401 cité par M.Y.Chaouch op cit p 162.

وفي تعريف الساحر، يقدم احدهم اختص في معالجة السحر بالقرآن «العلامات التي يعرف بها الساحر» كما يلي: الساحر يسأل المريض عن اسمه واسم أمه، ويأخذ أثرا من أثار المريض (ثوب، منديل،) وأحيانا يطلب حيوانا بصفات معينة ليذبحه ولا يذكر اسم الله عليه، وربما لطخ بدمه أماكن الألم من المريض أو يرمي به في مكان خرب، يكتب الطلاسم، يتلو العزائم والطلاسم غير المفهومة، ويعطي المريض حجابا يحتوي على مربعات بداخلها حروف وأرقام، ويأمر المريض بأن يعتزل الناس فترة معينة في غرفة لا تدخلها الشمس أو يعطيه أشياء يدفنها في الأرض أو أوراقا يحرقها ويتبخر بها.

و«يتمتم» بكلام غير مفهوم، وأحيانا يخبر الساحر المريض باسمه واسم بلده ومشكلته التي جاء من اجلها، أو يكتب له حروفا متقطعة في ورقة (حجاب) أو على قطعة خزف أبيض ويأمر المريض بإذابته وشربه.

يولي الطالب الساحر، العناية لإظهار تمسكه بالدين، فهو حافظ القرآن وعلام جيد بقواعد اللغة العربية، وبهذه الصفة، يضع نفسه في منأى عن أي شك في وثنيته، كما يلاحظ .

والطالب الساحر هو مصدر ثقة، يحظى بمزيج من مشاعر الخوف والتقدير في نفوس الناس، فهو يمتلك - في نظرهم - القدرة على التأثير في مصير حياتهم بالسلب أو بالإيجاب، حسب مشيئته، أليس الساحر الذي يكتب أو على الأصح، يرسم الطلاسم، هو في البدء والمنتهى «الفقيه» و«الطالب» أي رجل الدين؟ وحتى مدارس تكوين السحرة التي سنتحدث عنها لاحقا هي في حقيقة الأمر زوايا لتدريس الدين.

تلعب هيئة رجال الدين المغمورين المنتشرين في البوادي تلعب دورا رئيسيا في صيانة المعتقدات السحرية وفي استمرار التصوف الشعبي، إن «فقهاء» و«طلبة» البوادي يمارسون أعمال السحر كنوع من رد الفعل على ظلم اجتماعي لحقهم، فهم في الغالب كما قال لنا أحد من تحدثنا إليهم في الموضوع أبناء عائلات مجردة من حقوقها أو أبناء صغار لعائلات

قوية، مبعدون عن السلطة (الأسرية) أو حرموا من إرث، ولأنه يفترض فيهم أنهم محرومون ومنتزعو الحيازة، لذلك وجهوا رغباتهم في الهيمنة نحو تصرفات سرية (شيطانية).

ولكن السحر ليس دائما خيارا انتقاميا لدى فئة اجتماعية مهمشة تلاحق بشروره فئة اجتماعية أفراد المجتمع، كرد فعل على ظلم لحقها، بل هو أيضا وأساسا امتياز اجتماعي يتهافت عليه الكثيرون، تتوارث أسراره، لما يحققه لمنتحليه من وضع اعتباري متميز وعائدات مالية، إنه مورد.

في كتاب «ألف ليلة وليلة»، يتردد في حكايات شهرزاد أن السحرة عادة، ينحدرون من المغرب الإسلامي، كما يفاخر أبرز واضعي مصنفات السحر من المتصوفين المغاربة، بفضل أساتذتهم المشارقة عليهم، في ما وصلوا إليه من «العلم» و«الحكمة» يفعلون ذلك، في مقدمة وخاتمة كل كتاب، كنوع من التباهي باستقاء «العلوم الحكمية» من منابعها الغزيرة والأصيلة في المشرق.

فإذا أخذنا المتصوف (ألبوني) الشهير بإبداعاته في مصنفات السحر كنموذج، نجده يزعم في خاتمة مؤلفه «منبع أصول الحكمة» بأن شجرة الذين أخذ عنهم «علم الحروف والأوقاف» تنتهي في الأصل إلى الإمام حسن البصري[2].

وفي كل الأحوال وحتى إذا ما صح أخذ المغاربة عن أساتذتهم المشارقة، فالنتيجة تدعنا نقول بتفوق التلميذ على الأستاذ في مجال التأليف في العلوم الخفية، فمؤلفات ابن الحاج المغربي، وخصوصا ألبوني تعرف انتشارا واسعا، ولعل أكبر دليل على حجم انتشارها، ما نلاحظه اليوم من توافرها في السوق بشكل كبير وفي طبعات مختلفة، صادرة عن دور نشر عربية مختلفة.

---

(2) احمد بن علي البوني، شمس المعارف الكبرى، مكتبة الثقافة بيروت، دت، ص120.

ويعتبر أبو العباس ألبوني (توفى حوالي 1225) من أوائل من قاموا بجمع وتصنيف السحر الرسمي، الذي كان محصورا وسط حلقات الفقهاء السحرة في المغرب الإسلامي في العصور الوسطى، ونشره في مصنفات، أشهرها منبع أول الحكمة وشمس المعارف الكبرى.

وحسب ألبوني فإن عمله ذاك لم يمر دون أن يجلب عليه مآخذ زملائه في الحرفة الذين عابوا عليه، إظهاره لبديع الحكم لكل من هب ودب، حيث يقول في مقدمة (منبع أصول الحكمة): «... وقد لامني على ذلك كثير من إخواني فأجبتهم بأن النصح لإخوان الحكمة واجب، وترك الواجب مذموم..»[3]. بيد أن ألبوني يؤكد - مع ذلك - التزامه بحرص السحر الرسمي على الإبقاء على مضامين المصنفات التي وضعها، وفي الإطار الضيق للمتخصصين حيث يهدد قارئها بألا يبوح بالأسرار التي يقرأها، لأي كان، تحت طائلة بطلان المفعول السحري المنتظر منها، فيقول في مقدمة (شمس المعارف الكبرى): «حرام على من وقع كتابي هذا في يده أن يبديه لغير أهله، أو يبوح به في غير محله، فإنه إن فعل ذلك، حرمه الله تعالى منافعه، ومنعت عنه فوائده وبركاته..».

لا يكفي الاطلاع على مصنفات السحر المتوافرة ليصبح الإنسان ساحرا، فالسحر في عرف ممارسيه، له قواعد وشروط تجعله غير متاح للعامة إلا من خلال المتخصصين، ومهما تكشف كتب السحر المتداولة من أسرار تلك القواعد، فإن ما خفي منها يظل أهم وأعظم في نظرهم.

إن الساحر لا يولد ساحرا، ولكي يصبح الإنسان العادي ساحرا (أو ساحرة)، يكون أمامه مسار عليه أن يقطعه في أماكن سرية، قبل أن يحظى باعتراف معلميه الطلبه وتتويجهم له طالبا معالجا، ويتداول في أوساط العامة أن تلك الأماكن توجد في المغرب، وان المتخرج من مدارس السحر تلك يتوفر على مهارات في مجالات تخصصه، تجعله يتفوق على

(3) احمد بن علي البوني، المرجع نفسه ص122.

كل زملائه الآخرين. ويبرز ذلك طبعا المقابل الباهظ الذي يطلبه «الفقيه» المتدرب في المغرب.

يقدم الدكتور أخميس[4] تصورا واضح المعالم عن مسار التكوين الشاق الذي يجتازه الساحر المتعلم، في مدارس تعلم السحر السرية في سوس، على النحو التالي:

- ينسحب الفقيه الراغب في أن يصبح معالجا (على حد تعبير تعبير د- أخميس) من الحياة العادية لينغمس في حياة أخرى مأهولة بالأرواح، وهناك يختار الجني «الخديم» (الخادم) الذي لن يفارقه بعد ذلك، ولكي يرتبط بالجني لا ينبغي على الفقيه أن يرى أحدا طيلة مئة يوم ويوم، ولا يحلق لحيته أو يغتسل، ولا يأكل طيلة تلك المدة سوى التمر والحليب وخبز الشعير المعجون بدون خميرة، وعليه أن يحرق عند كل مطلع ومغرب شمس خليطا من الملح والحرمل والشب وجلد الثعبان.

وفي متم اليوم الواحد بعد المئة، ينظر الفقيه في معزله إلى مرآة على ضوء شمعة، فيرى بدل انعكاس صورة وجهه فيها، صورة الجني «الخديم»، ويكون ذلك تتويجا له كفقيه معالج، وإيذانا له بالبدء في تدريب ميداني يتمرس خلاله على العيش مع شيطانه، الذي لن يتكلم معه إلا لغة خاصة تتضمن صيغا لغزية، ويختتم الفقيه تدريبه بدراسة العلامات التي سيستعملها في إعداد الطلاسم، خلال حياته المهنية المستقبلية[5].

فلكي يصبح المرء ساحرا (أو «طالباً») يطلب من الشياطين أن يبلغوا رغبته إلى سلطانهم الأكبر، ثم ينسحب إلى أحد الأودية بعيدا عن المدينة، حاملا معه مرآة إطارها من خشب الأبنوس، يأخذ طالب السحر تلك المرآة في يده بينما يتمتم بأدعية والبخور يتصاعد من موقد مجاور، ويقوم بتغيير ملابسه على رأس كل ساعة زمن، ويكتفي بأكل الخبز الذي تم إعداده من

(4) Mustapha Akhmisse,, *Médecine, Magie et sorcellerie au Maroc ou l'art traditionnel de guérir*, eddar El Beida, 1985, 26p.

(5) Mustapha Akhmisse, *ibid.*, 238.

دون ملح وبقليل من الخميرة، مع التين المجفف والزبيب.

وفي غضون أيام قليلة، يظهر «الخديم» في المرآة، فيخاطب الساحر قائلا: «لقد أزعجت كل الدار السفلي» (أي عالم الجن)، ثم يردف ناصحا إياه: «سوف ترى مرور الجيوش السبعة للسلطان سلطان الجن، طبعا وهي مكونة من الأفاعي والعقارب والحيوانات المتوحشة... فلا تخف وحاذر أن ترد على من يكلمك منهم»[6].

لكن كيف يعرف مكان تواجد الطلبه السحرة؟ على أبوابهم علامات تدل عليهم، رايات بيضاء أو خضراء مخضبة بالحناء، كما يتخذ أكثرهم تواضعا يتخذون لهم في الأسواق القروية مجالس منزوية، أو دكاكين ضيقة في الحواضر، أما أكثرهم «أناقة» فلهم مكاتب في شقق.

السحرة أصناف ومستويات وتخصصات، منهم من يقنع بفتات الدراهم في مقابل خدمة لا تكلفه أكثر من مخربشات على ورق اصفر أو ابيض أو ازرق، فيقول لك «هات البركة الي كاين»، أعني أي مبلغ أنت قادر على دفعه أو «البركة الي كاينا»، وآخرون تصل «أتعاب الزيارة» الواحدة عندهم إلى آلاف الدنانير، من دون احتساب الهدايا والعطايا، حيث يتحقق المطلوب، وقد ورد إلي من إحدى المخبرات أن ثمة في مدينة وهران، بالمدينة الجديدة، مطبب من هذا النوع ونظرا لكثرة زبائنه لا يتردد في شتمهم والصراخ في وجههم.

تكمن قوة الساحر في مهارته، التي يكتسبها مع التجربة، في إقناع الزبائن بقدرته على التصرف في مصائرهم وفق ما يشتهون، وهو بذلك معالج نفساني، من حيث لا يعلم: يقرأ في نفسية مرضاه نقط ضعفهم ويمارس عليهم تقنية «التفريغ»، وهو أيضا وبشكل أساسي في أحيان كثيرة مخادع كبير. يتقن الساحر استغفال الزبائن فيزرع في قاعة انتظاره زبائن وهميين لاستنطاقهم وترويج فتوحاته وخوارقه بينهم.

---

(6) Mustapha Akhmisse, *idem*, p 67.

أما الزبائن فهم مزيج غير متجانس من المرضى الحقيقيين ومرضى الوهم، رجالا ونساء، الفقير والغني، الأمي والمتعلم، ذلك أن الاعتقاد في السحر ليس حكرا على الأميين، وأصحاب العقول التي لم ينورها العلم، على عكس ما تشي به المظاهر، بل هو يشمل كذلك كثيرا من المثقفين (الذين) يعمدون إلى إنكار وجود أي اعتقاد لديهم في السحر خوفا من أن يتهموا بالجهل أو التخلف، ولكن إذا نحن تتبعنا سلوك الواحد منهم، وقمنا بتحليل ألوان سلوكه، لوجدنا أن قطاعا كبيرا من سلوكه مشوب بالسحر أو الخوف من السحر.

تفسر الباحثة المصرية سامية حسن الساعاتي هذه الظاهرة المفارقة بأسبقية التنشئة الاجتماعية وأهميتها الحاسمة في توجيه حياة الفرد، قبل تحصيله للمعرفة العلمية لاحقا، خلال مراحل تعليمه، تقول الباحثة : «إن الشخص الذي حصل على قدر عال من التعليم يلجأ عندما يقع تحت وطأة الظروف القاسية، مثل المعاناة من مرض عضال تعجز أساليب العلم عن علاجه، إلى الاستعانة بهذه الأساليب السحرية والخرافية، لأنه رغم تعلمه الراقي، فإنه قد تعرض في تربيته الأولى للمؤثرات السحرية والخرافية فالتنشئة الاجتماعية هنا دورها اخطر من دور التعليم».

إذا نحن تأملنا مجالات عمل السحرة، فإننا سنجدها تمتد لتشمل كل ما يرتبط بحاجيات الإنسان الأساسية وحتى الكمالية، كل ما يخطر أولا ببال الإنسان وارد في فهارسهم المكتوبة أو الشفوية.

ومن الكتابات العميقة التي خلفها علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الفرنسيون منذ قرن، يبدو أن العديد من الوصفات السحرية التي عرفها أسلافنا، لا تزال متداولة حتى اللحظة الراهنة، مع تعديلات طفيفة مست بعض التفاصيل الثانوية، بينما وصفات أخرى قرأنا عنها ولم نعد نسمع لها ذكرا (دون أن يعني ذلك أنها اندثرت)، ونتحدث هنا طبعا، عن السحر الشعبي الذي تمنحه حيوية المجتمع القدرة على التجدد باستمرار، أما السحر الرسمي الذي توقف عن التجدد وإعادة إنتاج «نشء جديد» بتعبير

الباحث الفولكلوري المصري محمد الجوهري - ليكتسب لنفسه صفة العلم المطلق، فإن وصفاته مستمرة في التداول على نحو ما أسس له الآباء المؤسسون، وسيكون صعبا بكل تأكيد، إن لم نقل مستحيلا، حصر جميع الأغراض التي يزعم الساحر بقدرته على تحقيقها(7)، لذلك نقترح هذه اللائحة غير المكتملة، والتي حاولنا فيها تجميع الأغراض.

«السبوب» أو التسباب وهو معالجة مرضى الأطفال بالكتابة .تنصح الأم التي تشكو بكاء طفلها بلا انقطاع بأن «تسبب» له. يعتبر «السبوب» من بين أكثر أشكال الحروز تداولا، وتؤكد العديد من ربات البيوت انه فعال جدا في وقاية وعلاج الأطفال، الرضع خصوصا، من أمراض كثيرة وغامضة تصيبهم لسبب موضوعي، بينما تعتقد أمهاتهم أنها من التأثيرات الشريرة للجارات أو القريبات الحاقدات.

والطلبه في صناعة «السبوب» مستويات، فالذي يكثر الإقبال عليه هو من تكون «يدو مليحة» أي أن ما يكتبه لأمهات الخائفات يهدئ من اضطرابات أطفالهن، ويشكو العديد منهن من نفس الأعراض. فهي إما نوبات بكاء مسترسلة (تسمى الشحنة، وتفيد الكلمة أيضا الإصرار) تقطع أنفاس الرضيع أو ارتعاش أثناء النوم (حركات عصبية لا إرادية) أو عيوب في الخليقة كعدم استواء شكل الرأس. لعلاج بكاء الرضيع، يغمس «الفقيه» ريشة من قصب في صمغ ويكتب على ورقة بيضاء كلاما لن تقرأه الأم (إذا كانت متعلمة) لأنه محظور عليها فتح السبوب والاطلاع على مضمونه. فاحترام الغموض الذي يميز السحر هو من شروط نجاح العلاج، كما رأينا وما يكتبه الفقيه نقلا عن «كتب العلم» يشبه في الحقيقة ما يلي: «عيسى ولد يوم السبت فلا كلب ينبح ولا ريح تلفح ارقد أيها الطفل بغير بماء إلى أن تصبح بألف حول ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إذ أوى الفتية إلى كهف سنين عدد وخشعت الأصوات إلا همسا» ثم يطوي

(7) محمد الجوهري، علم الفلكلور، دار المعارف، القاهرة، 1980، ص88.

«السبوب» ويعطيه للأم ناصحا إياها بأن تضعه في ماء نقي حتى يتحلل ورقة وصمغه، ثم تناول قطرات من ذلك المحلول السحري لصغيرها أو ترمي بالسبوب في مجمر متقدة ناره وتعرض صغيرها للدخان المتصاعد منه أو أن تلف «السبوب» في ثوب ابيض وتعلقه بخيط احمر في عنقه.

وهناك من الطلبه أو «الفقهاء» من اشتهر بإنتاج «السبوب» تحظى بمصداقية لا تضاهي. يعتمد أسلوب العمل على تسليم «سبوب» للزبون حسب نوع الإصابة، ومطالبته إرجاعه سواء حصل العلاج أو لم يحصل لأخذ «سبوب» آخر وهكذا تستمر عيادة ذوي المريض إلى «الطالب» حتى يشفى وهو ما يخلق ترابطا روحيا بين الطفل والطالب.

أما بالنسبة لمداواة الكبار، كثيرا ما يتردد عن أناس أصابهم الموت بصفة غريبة وخاصة أولئك الذين تصيبهم أمراض نفسية لا يجدون لها تفسيرا طبيا مقنعا أو سببية عقلانية. وكثير من الأطباء من يعتمد في محاولته تفسير الأمراض لزبائنهم على مرادفات من المنطوق الشعبي، ومثال ذلك أخصائي في أمراض المعدة يقول لمرضاه خاصة بعد كشف لا يظهر آثارا مرئية على المعدة أنهم مصابون بمرض «عرق بومزوي»، ولعلاج هذا الداء يكوى الشخص في جهات معينة من الجسد. يعتبر هذا الكي «حكمة» أي القدرة على فعل شيء في حوزة شخص، رجل أو امرأة أو أفراد عائلة بكاملها ولا تقتصر العملية على مرض واحد. كانت في مدينة الحنايا امرأة تحترف الخياطة في البداية ثم انتقلت بعد ذلك إلى الكي على مرض «عرق بومزوي». وهذه الطريقة أو الحكمة خاصية علاجية تنتشر في الفضاء المغاربي.

أما بالنسبة لمرض «بوصفار» فنجد في نفس المدينة عائلة أفرادها يشتهرون عبر كافة أرجاء الولاية بنجاعة الكي وتحكمهم في هذه الطريقة في علاج مرض «بوصفار».

للمرض تأثير على الروابط الاجتماعية كما يؤدي إلى تعطيل الوظائف والنشاطات الاجتماعية التي تشكل وعي الفرد. ينحني المسحور أو

المسكون أو المصروع أو «المسبوب» أمام القوة المزدوجة للخوف الكبير الذي يحس به والخروج التام من مختلف الأنساق المعطاة له باتفاق الجماعة فينتقل من فاعل ذي حقوق وواجبات إلى فرد موضوع مخاوف وطقوس وتحاش، وبالتالي لا تقاوم حرمة المريض الجسدية انحلال شخصيته الاجتماعية، فيشكو من ذلك لكن لا تظهر عليه أعراض واضحة تمكن من تشخيص المرض.

من هنا يجب أن لا نشك في نجاعة بعض الممارسات السحرية لأن نجاح هذه العمليات يستلزم الاعتقاد في السحر المتميز بثلاث خصوصيات: أولها اعتقاد «الطالب» في نجاعة تقنياته، وثانيها اعتقاد المريض أو الضحية التي يلاحقها المرض في قوى «الطالب» نفسه، وأخيرا الاطمئنان ومتطلبات الوعي العام اللذان يشكلان حقلا تتموقع حيث تتجلى العلاقات بين «الطالب» ومرضاه. عندما يستخرج الطالب المرض أو الأذى عن طريق «الامتصاص» أعني من جسد المريض أي على شكل شيء مرئي يفسر الحالة المضطربة يجب إظهاره كأداة سحرية فإنه يجعل من ذلك تبرير لهذا الإجراء في ذهنه.

إن الممارسة السحرية ظاهرة إجماع، ولكن الإيمان بها لا يكفي حتى تتأسس، لذلك يجب أن تخضع لنوع من التجربة حتى يتفادى نقدها وبالتالي يمكننا أن نتساءل عن نسبتي الاعتقاد والنقد اللتين تتدخلان في تصرف الجماعة حيال الذين يعترف لهم بملكات خارقة، ويمنحهم امتيازات مناسبة ولكن موازاة مع ذلك يفرض عليهم تحقيق طلبات معينة؟

إن ما استنتجناه مما وصلنا من معلومات أن «الطالب» وأصحاب الخوارق يحصلون على هذه القوى بين عشية وضحاها، فيبدأ الإلهام برواية قصص وأحلام يعتمدونها لتبيان الظروف التي حصلوا فيها على هذه الملكات.

ووجود علاقات حميمة بين «الطالب» والقوى الخفية أمر أكيد في المعتقد الشعبي ولكن «الطالب» يسخر هذه القوى لأغراض دنيوية، فهذا

مجال وجهة النظر المؤسسة على الاحتمالات وهذا ما يشبه ما ذهب إليه لفي ستروس في دراسة لظاهرة «الشمان» والمداواة عند قبائل الإسكيمو حين يلاحظ أنه «يمكن لوعي الفرد أن يقبل بتعايش التفسيرين، فلا يتطرق لهذه التبريرات المتفرقة مهما كان أصلها العلمي في تحليل موضوعي ولكن كمعطيات متكاملة تتطلبها مواقف غامضة جدا وغير منسجمة، لها صبغة تجربة»[8].

والسحر جريمة كبيرة في نظر المجتمع، حيث يتخوف من شخص الساحر، غير أن «الطالب» الساحر لا يتنكر لجريمته ولكنه يظهرها جلية، فمنهم من خصص في بيته قاعة انتظار مهيأة على منوال مكاتب الأطباء، ليس هذا فحسب، بل يشهر وضعيته بإعطاء تفاصيل دقيقة.

إن المطلوب من الطالب «الطالب» الساحر ليس نفي ما ينسب إليه ولكن تأكيد نسق لا يملكون منه إلا عنصرا، وعليه أن يثبت قوة عقدة[9] مثلا أو حكمة[10] اكتسبها من أحد أسلافه بإظهار شيء كحجرة أو ريشة أو شعر، وبذلك يفلت السحر والأفكار المتعلقة به، من الصيغة الصعبة التي يتواجد عليها في الوعي كمجموعة متفرقة من الأحاسيس والتمثلات التي يعبر عنها بصفة غامضة حتى تبدو موضوعا للتجربة.

لا تكون زيارة «الطالب» انفرادية، يصطحب الزائرَ أو المريضَ أهله أو أشخاص يثق بهم وبهذا يمكننا اعتبار هؤلاء شهودا سينشرون الأسطورة أو شهود عيان في صف «الطلبه» حين نتحدث عنهم في مجالس مختلفة، وحين يظهر «الطالب» الشيء المستخرج أمام الشهود، يعي الحاضرون الميزة الحية التي يعرضها على المراقبة، وعليه لا يكون الاختيار بين نسق

(8) Claude Lévi Strauss .*Anthropologie structurale*.Ed..Paris, Plon, 1958, p.188.

(9) عقدة بفتح العين، يراد بها في المنطوق العامي تحضير عجين معين بمزج عناصر نباتية متعددة.

(10) الحكمة كلمة تشير إلى كل مهارة أو استعداد طبيعي لمداواة مرض معين بطريقة معينة. أصلها من حكم أي تصرف في إدارة مرض معين.

وآخر ولكن بين النسق السحري من جهة ولا نسق، بمعنى آخر التيه من جهة أخرى، فيتحول «الطالب» من خطر على الأمن الجسدي لمحيطه إلى ضامِن للانسجام العقائدي، انسجام النسق والدور المنوط به في قيام هذا النسق، فقيمته لا تقل أهمية عن أمنه وما يخاطر به في هذه المغامرة مع العالم الغيبي الذي لا يقتحمه سواه.

ومما شاع، نرى أن «الطالب» يبني تدريجيا الشخصية (الدور) الذي يفرَضُ عليه، فيخلط شيئا من الحيلة بشيء من حسن النية حيث يأخذ من تجاربه الشخصية جزءا ولكنه يعيش بالخصوص دوره فيبحث في الأفعال التي يقوم بها والطقوس التي يبنيها قطعة تجربة مَهَمَةٍ ذات الاحتمال المرئي لدى الجميع، يظهر على وجهه اقتناع لفترات ناتج عن القبضة التي يفرضها على جمهوره كأن يشفى المريض بطريقة ما وذلك كتجربة معاشه في ظرف امتحان استثنائي منظم. فكل هذا كاف ولا داعي للمزيد لأن تكون القوى الخارقة المعترف بها لدى الجماعة معترفا بها كذلك من طرف مالكها.

من خلال الأقوال التي وصلتنا، يمكن أن نرسم لوحة عن تقنية «الطالب»، فهي مزيج من عبارات سحرية «كالحريقات والقرايات» ترافقها حركات جسدية لتمثيل أزمة عصبية نفسية كارتعاش الجسم واهتزاز الرأس ومهارة في تحريك الأشياء (إظهارها أو إخفاءها أو تحويلها) من مواقعها كتجميد الماء وتطاير الرمل واهتزاز المائدة... ومعارف إمبريقية وبسيطة في الفحص الطبي وما يتعلق بفسيولوجيا الإنسان، واستعمال مخبرين عن الزبائن (الحالة العائلية، العلاقات داخلها، الحالة المرضية). أما العنصر الأساسي فهو استعمال شيء (حجرة حصى، شعر، ريشة صغيرة) يخفيه «الطالب» في فمه أو في مكان اخر ليخرجه في الوقت المناسب ممزوجا بالدم بعد العض على لسانه أو امتصاص اللثة فيشهره للمريض ومن رافقه كجسم استقطب المرض.

وحسب الشهود، يأتي المريض للزيارة بعد رؤية «الطالب» واقترانه بخلاصة في المنام وبذلك يكون العلاج مجديا ومرد ذلك أسباب

سيكولوجية. لا يحدد «الطلبه» مبلغا معينا فيقبل ثم يضع ما حصل عليه تحت الفراش الذي يجلس عليه من دون حساب المبلغ، ويقولون أنّ ما يقبضونه ما هو إلا للبركة وليس أجرا، ولكن هذا لا يمنع من أن يكون الحساب بعد مغادرة المريض.

ومن «الطلبه» من يكتفي بنفث البصاق معتقدين أنه يحوي المرض (السحر الودي ومبدأ الكل في الجزء. انظر الذهنية السحرية)؛ فالبصاق في اليد من التقنيات التي تمكن من إيصال أو توريث «حكمة» من شخص لآخر. تعتمد هذه الطريقة على الاعتقاد في إمكانية التقاط المرض أو «الضر»، تظهر الطريقة الأولى شيئا ملموسا ومرئيا ولكن الثانية غير ذلك، وهذا ما يدفع المريض وأهله لزيارة عدة «طلبه» يقدمون نسقين مختلفين من المعالجة، ومع ذلك تبقى المماثلة مع المداواة عند الشمان كما حللها لفي ستروس قائمة حيث يلاحظ أن ثمة «نسقين نعرف أنهما غير متناسبان ورغم ذلك يقدمان في الوقت ذاته قيمة فرق من الوجهة المنطقية ومن الوجهة التجريبية، وعليه نتساءل ما هو النسق المرجعي الذي سنعتمده للحكم عليهما ؟ هل بالنسبة لنسق الوقائع والذي يختلطان فيه، أو نسقيهما اللذان يأخذان فيهما قيما متفاوتة نظريا وتطبيقيا فيولدان الحيرة والشك في التفكير النقدي. ينتج الأول على شكل شيء يجسم المرض أو الداء فيطبعه بصبغة روحية ويفكر الصنف الثاني في إظهارها. إذ كل مرض عبارة عن روح، ذلك أنه عندما يتم التقاطه يكون عبارة عن كائن حي، وحين يموت المرض يختفي جسده من أحشائنا كما يزعم بعضهم»[11].

ليست نفسية «الطالب» الساحر بالبسيطة، وخاصة العامل بالتقنية الثانية التي تمتاز بمعطيين: فمن جهة يقين بأن الأحوال المرضية لها سبب يمكن الوصول إليه، ومن جهة أخرى نسق من التأويلات حيث يلعب الإبداع الشخصي دورا كبيرا فينظم مراحل المرض من التشخيص إلى

---

(11) Claude Levi Strauss *ibid.*, p. 194.

الشفاء، وتعتمد هذه الحكمة المستقاة من واقع مجهول، تتكون من إجراءات وتمثلات تقوم على تجارب ثلاثة: تجربة «الطالب» الساحر نفسه إذا كان يعتقد أن مؤهبته حقيقية، أو أنه يحس بحالات خاصة من طبيعة نفسانية بفعل الممارسة؛ وتجربة المريض الذي يحس بتحسن؛ وتجربة الجمهور الذي يشارك في المداواة إذ يحدد الارتياح الفكري والشعوري الذي يناله انخراطا جماعيا تفتتح به حلقة جديدة.

هنا يمكننا أن نميز بين ثلاثة عناصر تشكل المركب السحري لدى «الطالب» منتظمة حول قطبين: يمثل الأول التجربة الذاتية «للطالب» ويمثل الثاني الاتفاق الجماعي أو الإجماع.

تكون دراسة العلاقات مع العالم الخفي بواسطة الأشكال المعرفية ومن بينها الانطباع الجسدي بالأحاسيس (أعني تجربة سريعة لا تعتمد على براهين). يضحى الشخص «طالب» أو «درويش» أو «بودالي» نتيجة أزمة ذهنية، وتعتبر هذه الحالة كنتيجة يرجع سببها لتجربة معاشة، أو حصول على قيادة روح، ومنها يستنتج أنه قام برحلة في المجالات العلوية، أو زارته كائنات عُلوِيّة.

إن تجارب المريض قليلة الأهمية في النسق إذا ما استثنينا أن مريضا يعالج بنجاح من طرف «طالب» أكثر قابلية ليكون «طالبا» ساحرا بدوره. ومهما يكن من أمر فإن «الطالب» له معارف وضعية وتقنية تجريبية تشكل سر نجاحه مثله مثل «الشمان» الذي يقول عنه لفي ستروس أنه «يبدو بصفة عامة أن الأطباء البدائيين كزملائهم المعاصرين ينجحون على الأقل في بعض الحالات التي يعالجونها، وبدون هذه النجاعة النسبية، لم يكن لهذه الممارسات السحرية أن تعرف هذا الانتشار الكبير الذي يميزها في الزمن والمكان»[12] فالطالب يصبح ساحرا كبيرا لا لأنه يشفي المرضى، بل هو يشفي المرض لأنه أصبح ساحرا كبيرا، وهنا نتوجه إلى جهة أخرى من

---

(12) Claude Levi Strauss *ibid*,. p. 197.

النسق وهو القطب الجماعي، فالمسألة الأساسية إذن هي تلك العلاقة بين الفرد والجماعة أو بشكل أدق بين نوع من الأفراد وبعض متطلبات الجماعة.

يقدم الطالب في معالجة المريض فرجة أو عرضا، وبدون طموح إلى تعميم، وانطلاقا من بعض الملاحظات، نستطيع القول بأن هذا العرض أو الدراما عبارة عن تكرار للأزمة الأولية التي أكتسب وقتها ملكاته الخارقة، غير أن «الطالب» لا يقف عند إعادة التعبير عن بعض الأحداث، بل إنه يعيشها في كل حيويتها وعنفها ليعود في نهاية الحصة إلى حالته الطبيعية. ومن المعروف أنّ «التحليل النفسي يسمي هذه اللحظة التقريرية من المعالجة التفريغ الانفعالي» حيث يعيش المريض وبشدة تلك الوضعية الأولى أصل العلة قبل أن يتخطاها نهائيا .

ومن واجب الجمهور أيضا مثله مثل «الطالب» والمريض المشاركة بقدر معين في هذه الوضعية. تنتشر في محيط هذه التجربة المعاشة رمزية بحيث لا يمكن للمريض و«الطالب» إدراجها في إطار آخر، فتجلب هذه التجربة بمفردها، في غياب مراقبة تجريبية لأنها ليست ضرورية ولا مطلوبة، الانخراط في هذا النوع من المعالجة.

خلافا للتفسير العلمي، ليس الأمر ربط أحوال غامضة وغير منتظمة، وأحاسيس، وتمثلات بسبب موضوعي ولكن ترتيبها على شكل نسق أو كل. تكمن قيمة النسق كما يقول ليفي ستروس «في السماح بتصارع أو تلاحم هذه الحالات المنتشرة، العائمة (الصعبة أيضا بسبب تقاطعاتها) بفضل اضطراباتهما المتكاملة»[13]، لذا يمثل الزوج المكون من «الطالب» والمريض تلك الجماعة بصفة ملموسة وحية، لكن يبقى التعبير العادي عنها غامض وغير دقيق فالمريض ركون وارتهان للذات، بينما «الطالب» حركة وتجاوز للذات يشبه «الشمان» ومريضه، ذلك لأنه كما يقول الكاتب ذاته

(13) C.L.Strauss, *ibid.*, p. 198.

«تغذي الأحاسيس الرموز، وتقيم المعالجة علاقة بين هذين القطبين المتناظرين حيث يمكن المرور بينهما، وحيث يظهر انسجام المحيط النفساني الذي يشكل في حد ذاته مرآة للمحيط الاجتماعي»[14]، ففي المعالجة يتكلم «الطالب» مثل «الشمان» بينما يصمت المريض.

بناء على ما تقدم أمكن القول أن السحر يعيد تلاؤم الجماعة مع مشاكل محددة سلفا عن طريق المريض، ويوفر للجماعة إحساسا بالأمن عن طريق أسطورة «الطالب» والنسق الشعبي الذي على أساسه يعيد بناء محيطه، وبالتالي يشكل «الطالب» والمريض زوجا متضامنا يدعم كل واحد الآخر.

يرسم «الطالب» في بداية الحصة لوحة متشائمة للمريض مع تحضير خاص: بخور، ذكر ونسج صورة مقدسة، لأن هذه الصور تحقق الفعالية، كما يسخّر الأرواح التي يجعل «الطالب» منها أعوانا بواسطة أسماء وخصوصيات يميزها بها. ويعلو شأن «الطالب» إذا عرف عنه أنه «يُخَدِم الجن» أي يتحكم فيهم وأوامره مطاعة لديهم. في هذه الحالة تعتبر المعالجة عبارة عن مقارعة بين «الطالب» والجن.، فيطرح «الطالب» أسئلة تحوي في طياتها التفسيرات التي يقترحها ويكتفي المريض بالإجابة عنها بنعم أو لا. وغالبا ما تكون الإجابات سلبية في البداية فتدفع «الطالب» إلى التصعيد وتوعد الجن بعقوبات أدناها النفي وأقصاها الحرق، ويتقوى «الطالب» بدخان التبخيرة فيمنحه المزيد من الشجاعة في مبارزة الجن. تكمن القوة الأساسية «للطالب» في المعرفة التي يمتلكها فيحصل في النهاية على الغلبة مقابل بعض التنازلات لفائدة الكائن الذي بداخل المريض. تكون هذه التنازلات عبارة عن احتياطات يجب على المريض الالتزام بها فتصبح على إثرها العلاقة بين «الطالب» والجن علاقة سيد بعبده. هكذا يقترح «الطالب» على المريض في بداية الحصة العلاجية أسئلة على شكل

(14) C.L.Strauss, *ibid.*, p. 199.

أجوبة ثم يقترح عليه في النهاية مجموعة من الاحتياطات ينبغي له الالتزام بها، كما يطلب الجن (باقتراح من «الطالب» دائما) شيئا حاويا، أعني أن الجن في حاجة إلى وعاء يكون مسكنا له عوضا عن جسد المريض وذلك ما يذكرنا بقصة علاء الدين والمصباح السحري في قصص ألف ليلة وليلة.

ينقسم الطلبة إلى ثلاثة أصناف هامة: «الطالب الحكيم»، و«الطالب ألي ينحي» بمعنى ينزع أو يبطل الأعمال السحرية و«الطالب ألي يدير» بمعنى يقوم بالأعمال السحرية، ويعتبر الصنفان الأوليان إيجابيان إذ يمكن وصف نشاطهما «بالسحر الأبيض»، أما الصنف الثالث سلبي ويمكن إدراجه في صنف السحر الأسود. وبتعبير آخر يمكن القول أن الفئة الأولى تصلح ما أفسدت الثانية التي تخل بالتوازن الجسدي والنفساني وبالتالي الاجتماعي للفرد.

تبدو مهارة «الطلبة» وكأنها فطرية وتتمثل في رؤية تكشف في الحين عن أسباب المرض أعني مكان اختطاف القوة الحية من طرف الأرواح الشريرة أو المؤدية والتي بإمكان «الطالب» تجنيدها فيجعل منها خدما.

يقاسي المريض لأنه فقد قرينه الروحي و«الطالب» بمساعدة خدمه يشرع في سفر في عالم الخوارق حتى ينتزع هذا القرين من الماكر الذي استحوذ عليه وإعادته لصاحبه ضامنا بذلك الشفاء.

للعظام، والأسنان، والشعر، والأظافر، والقوائم... قوة، بحيث يضع «الطالب» يده على الجزء الذي يشتكي منه المريض. فالعين مثلا تعتبر عنصرا فعالا في الاضطرابات وروح خاصة تستحوذ على الأرواح الأخرى، وبذلك تعطل مشاركة هذه الأرواح التي تضمن الانسجام والحرمة الجسدية. من هنا يمكن القول أن المداواة عند «الطالب» تنقسم إلى ثلاثة أنواع: إما أن يكون العضو أو الطرف المريض موضوع تحريك أو امتصاص فتكون المداواة استأصال سبب المرض، وغالبا ما يكون شوكة أو ريشة أو شعر أو حجرة لإظهاره في الوقت المناسب، أو تكون المداواة تمثيلا لصراع ضد الأرواح الشريرة، أو أن يقرأ «الطالب» نصا أو يطلب القيام بعمليات

مثل الوشم، أو يكتب حرزا يعلقه المريض على عنقه أو في مكان معين أو وضعه في الماء فيذوب المداد ويصبح شرابا وتلك عملية تسمى «النشرة».

يكون تأويل الطريقة العلاجية في كل هذه الحالات صعبا: فعندما يتعلق الأمر بتحريك مباشر للجزء المريض تكون لعبة واحتيالا حتى نعترف لها بقيمة، وعندما تتمثل في تكرار طقوس حينها يطغى عليها جانب معنوي لا نصل إلى فهم تأثيره على المرض، ولكن يمكننا تجاوز هذه الصعوبة إذا قلنا أنها عبارة عن معالجة نفسانية.

تبدأ المعالجة بسرد الأحداث التي سبقت، وتحظى بعض المعطيات التي يمكن اعتبارها ثانوية بالتفصيل وتلك تقنية لها قيمة استرجاعية حيث تجري الأمور وكأن «الطالب» يحاول جلب المريض قليل الانتباه آنذاك بالنسبة للواقع، وفي ذلك تماثل مع الخطاب السياسي حيث يرسم الخطيب لوحة متشائمة عن ماض مظلم وحاضر متعب ومحفوف بالمخاطر فيفضي إلى رسم لوحة جميلة حيث يعد جمهوره بغد مشرق.

عندما يظهر جن أو روحاني يكون بذلك موضوع لوصف مركز بخصوصيات سحرية يعطيه له «الطالب» بتفاصيل مطولة من ألوان مختلفة، وسمات جسدية (لحية مثلا)، حيوانات مصاحبة، ثم يعيد التجنيد وكأن هذه الضمانات لا زالت غير كافية، وجميع قوى المريض ينبغي تجميعها للهجوم.

يتعلق الأمر إذن ببناء نسق ليس ضد تحرشات أو اعتداءات الأرواح وحسب بفضل طرق دقيقة لا يفهمها إلا الخاصة، ذلك أن الفعالية لا تتأكد إذا لم يقدم للمريض حل العقدة قبيل انتظار النتائج. وإذا كانت أسطورة «الطالب» لا تلائم حقيقة موضوعية فهذا ليس مهما لأن المريض عضو في مجتمع يؤمن بها: أرواح خيرة ومساعدة، وأرواح شريرة ومعادية، أشباح وكائنات خارقة وحيوانات سحرية جزء من نسق متجانس يؤسس النظرة الجماعية للكون يقبلها المريض ولا يشك فيها، غير أن الذي لا يتقبله هو الآلام التي تشكل عنصرا خارجيا عن نسقه، ولكن باللجوء إلى «الطالب» يوضع المريض في مجموعة متماسكة العناصر.

لا يستسلم المريض بل يتعافى، فالعلاقة بين الجن، الروحاني، الممنين، «دوك الناس» وغيرها من التسميات علاقة داخلية في فكر المريض: هي علاقة رمز بشيء مرموز، «فالطالب» يعطي المريض لغة تمكنه من التعبير المباشر عن أحوال يستحيل التعبير عنها بصفة مغايرة.

يحاول «الطالب» إثارة تجربة، تنتظم عن طريق مكانزمات موضوعية خارج مراقبة الفاعل فتنضبط تلقائيا لتؤدي إلى سير منتظم، حيث يقوم «الطالب» بدور مزدوج، فهو المتلقي والمتحدث قصد إرساء علاقة مع وعي المريض، ليس هذا وحسب، بل يتعدى خطابه هذا الدور: فهو البطل مادام هو الذي يدخل في الجسد المهدد بوساطة أو بدونها ليحرر الروح المسجونة فيصبح الطرف الأساسي في الصراع.

لا يكتفي الطالب بخطاب حيث يتكلم عن طريق رموز، بل يقوم بحركات أو أفعال ملموسة قد تكون متقطعة ولكنها ذات قيمة أو شحنة رمزية فتشكل بذلك لغة، تعتبر بموجبها المعالجة عند «الطالب» شبيهة بالتي عند «الشمان» والتي يعتبرها لفي ستروس «نوعا من التحريك، فهي تارة تحريك للأفكار وتارة للأعضاء، ولكن عن طريق رموز وبها يكف اللاشعور عن كونه هذا الملجأ من الخصوصيات الفردية، مخزن قصة فريدة تجعل من كل واحد منا فردا لا يعوض فيصير بموجبها عبارة عن وظيفة: الوظيفة الرمزية، خاصية بشرية بدون شك ولكنها تشتغل عند كل البشر تبعا لنفس القوانين»[15].

4 - دور الطالب في النسق العائلي

لقد حاولنا طيلة الفصول السابقة أن نرسم الملامح العريضة للوسط السحري حيث يعمل «الطالب» ويعطيه تلك المصداقية الكبيرة التي يتمتع بها، والمتمثل في جملة من الأفكار والمعتقدات والممارسات السحرية.

---

(15) C. L.Strauss *ibid* p 224.

ويبقى ما استنتجناه من وجود خلفية جنسية وراء نشاط «الطالب» هي الميزة الأساسية، ومن ثم يجب إبرازها وربطها بهذه الظاهرة الثقافية - الطالب- فنحن إذن أمام معطى بيولوجي يجب اعتباره في إطار ثقافي أنثروبولوجي.

إن الرّوايات التي انطلقنا منها ذات طابع أسطوري تقدم ميزات مشتركة نسميها ثوابت تكمن في تكرار المواضيع التالية: تكون الإصابة نتيجة عمل عدواني؛ يرتبط العمل العدواني - السّحري- بالحياة الجنسية زواج، إنجاب وغيره؛ يكون المعتدي من الأقارب إذ تتميز علاقات القرابة بالصراع؛ «الطالب» وسيط مع العالم السّحري ويستمد نوع من القداسة من القرآن الذي يحفظه.

يظهر الجنس والمجتمع من الوهلة الأولى من نظامين مختلفين، حيث تبين دراسة الواقع الأنثروبولوجي، أن بعدي الواقع البشري، الجنسي والاجتماعي يظهران في حالة تداخل وتراكب. ومن الثوابت أن المجتمعات لها بنية إجرائية شبيهة (منع زنا المحارم، الزواج، التربية، وغيرها) ولكن بصيغ مختلفة في ترتيب العملية الجنسية، التي يمكن تجاوزها عن طريق بعض الإلتواءات أو الانحرافات. تستحوذ على الجنس مشروعية من أنواع مختلفة - اجتماعية، دينية، أخلاقية، قانونية- ولعل أول منظم اجتماعي جنسي هو منع زنا المحارم، بمعنى آخر «أن العلاقات الجنسية مع قريبات من نفس الدّم أو نفس الطبقة تظهر كنقطة التقاء بين الجنس والمجتمع»[16] حيث يرى لفي ستروس تلك اللّحظة الحاسمة في الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة، ومحورا لحركة ضرورية لتبادل النساء التي بفضلها ينتظم نسق المصاهرة والقرابة، أعني الحقل الاجتماعي.

موازاة مع منع زنا المحارم، يستحيل الزواج لاعتبارات اجتماعية أخرى تنم عن ذهنية وتعبر عن بنية اجتماعية، من خصوصيتها تواجد نوعين من الأخلاق: أخلاق نظرية وأخلاق الممارسات.

---

(16) C.L-Strauss, *op. Cit.*, p51.

من أهم العوائق الاجتماعية قبول الوالدين. في مجتمع كالذي نعيش فيه، حيث يتفتح الرجل على العالم الخارجي بفضل نمط أنشطته ووظيفته في البنية الاجتماعية، من المنطقي أن يخول للمرأة دور الحارس الأمين واليقظ على تقاليد الأجداد. على أن مشاركة النساء في الأحداث الهامة والقرارات المتعلقة بالحياة الاجتماعية والعائلية، وإن كان من الصعب تقييمها، مهمة جدا عندما تتجاوز الأطر الإلزامية للشرعية الصورية، فلها مثلا جزءا كبيرا في القرارات المتعلقة بزواج الأولاد، ولكن يبقى الزواج الأكثر أهمية من مهام الرجال. لكن غالبا ما توجه نية الزواج بإرشادات خارجية حيث تلقي على مسامع الأم الميول لطرف معين تدخل فيه اعتبارات اجتماعية مختلفة. يجب الإشارة هنا إلى أن البنية الاجتماعية لا تقبل مخالفة القواعد إذ هي تعتبرها تصرفات منحرفة، ومثال ذلك الزواج الذي يرفضه الوالدان، فيكون العقاب غالبا بتوجيه الأنظار إلى الابن العاصي، ليس هذا وحسب، بل أكثر من ذلك، تتمثل العقوبة في الطرد المؤقت أو النهائي من الجماعة في الحالات الخطيرة جدا. وتمثل هذه الوسائل قوة ردعية خارقة يمكن تسميتها بالرأي، فعبارات مثل «واش قالوا»، «كثرت الهدرة» شائعة الاستعمال. بفعل هذه الأيديولوجية، يحق للوالدين الاعتراض على الزواج. فإذا كان الأمر مسلمة في تزويج البكر، فإنه يفرض على الشاب تقليديا الأخذ برأي والديه.

من المظاهر التي يرفض فيها الزواج نذكر الانتماء العرقي عندما يتعلق الأمر بالزواج بين البيض والسود. لقد رأينا أنه في عالم الجن هناك جن أبيض وجن أسود، وأن استخراج الجن الأسود يستلزم إقامة حضرة بمعية السود القاطنين في المدينة. ومن ألفاظ السخرية أو الشتم ما يسمى «الأزرق» و«عبدة خادم» وكذلك «الحرطاني».

ينتمي هؤلاء السود، في تلمسان مثلا، إلى فرقة سيدي بلال، الذي حسبما تفسره الأسطورة، حول ابنه (يقال سخطه) إلى رجل اسود عقابا لسخريته منه، ودليل ذلك بياض كف اليد والرجل عند السود. ويبقى الأهم

في الأسطورة هو اعتبار السواد عقوبة، سخط أو «دعوة شر» نتيجة التعدي على قداسة الأب.

يعتبر الزواج بين رجل أبيض وامرأة سوداء كارثة في العائلات التي عرفت هذه الظاهرة ويشتبه الالتجاء إلى «الطالب» إذ يمكنه تجاوز هذا العائق، ولكن يقبل الزواج بين امرأة بيضاء ورجل أسود خاصة إذا كانت المرأة من وضعية اجتماعية متواضعة، أو عانس.

كما يعتبر **الأصل الجغرافي** عاملا تمييزيا آخر وعائق أمام الزواج، إذ الزواج بين رجل من المدينة وامرأة من الريف أو كما يقال الزواج مع «العروبية» أمر غريب. حتى وإن زواجات بنات المدينة كثيرة من ابن الريف أصحاب الوضعيات الاجتماعية المرموقة فإن هذا لا يعتبر زواجا ناجحا كالزواج من ابن المدينة صاحب الوضعية نفسها. حتى وإن انتمى الزوجان إلى نفس الفضاء الجغرافي، فإنّ مستويات السلم الاجتماعي تتدخل في ذلك ومرد ذلك إلى النسب البيولوجي أو السلالة، التي يمكننا اعتبارها كبناء معياري يخصص للفرد موقعا في سلم الأجيال وفي المجتمع. من هنا يجب السهر على مراقبة وتكافؤ المبادلة ما دام الزواج هو التقاء الأنساب. وليست الأنساب أشخاص وحسب، بل أيضا ما يحملونه من رأس مال اجتماعي ورمزي، ومن ذلك المثل الذي تستعمله النساء عن شخص يطمح في الزواج من فتاة ذات مستوى اجتماعي أهم القائل «كل قدرة يجي عليها كسكسها» أي أن كل واحد يجب أن «يناسب» (يصاهر) من مستواه الاجتماعي. والذي يهمنا هنا هو أن السلالة معيار اجتماعي يقام عليه الزواج، فيقبل الزواج إذا طابَقَ المعيار ويرفض إذا خالفه، من هنا يكون النسب عائقا اجتماعيا آخر داخل النسب ذاته متمثل في المفاضلة بين نسب الأب ونسب الأم والذي نتطرق إليه بعد حين.

ومن بين العوائق الاخرى يوجد **العائق الفسيولوجي**، حيث تشكل العذرية هاجسا آخر، حيث ينبغي أن تكون الفتاة عذراء أو «عزبة»، كما يقال وذلك لحفظ النسب نقيا من كل دخيل غير لائق. وتعتبر العذرية برهانا

على عدم وجود علاقات جنسية سابقة مادام أن المرأة هي المسؤولة على تلك النقاوة. يترتب على هذا أن الزواج حيث يكون الطرفان من حالة مدنية (بالمفهوم القانوني) مختلفة أمر مستغرب، وإن وقع ذلك ترتب عليه ظهور صراعات بين أفراد المجموعة: نتحدث هنا عن زواج بين الأعزب والأرملة أو المطلقة. إنه أمر نادر ولا ينظر إليه بعين الرضا، أضف إلى ذلك أن شرط السن أساسي حتى إذا كانت المرأة عذراء. حديثنا هنا عن شاب يتزوج ممَن تفوقه سنا فتنعت المرأة هنا بكلمة «الشارفة» مثلها مثل أنثى الحيوان- خاصة الأليفة- أو الخضراوات التي تصبح صلبة بعد مرور وقت قطافها، وكأن المرأة التي تقدم بها العمر تكون أصعب على الرجل وخاصة على محيطه، كما يشتبه في أخلاقياتها.

تحدد قيم الزواج أحادية العلاقة الزوجية، حتى وإن كان تعدد الزوجات من الناحية النظرية أمر وارد، فالأخلاق العملية ترفضه ذلك انه يشتبه في المرأة التي ترضى بالزواج من رجل متزوج، فيشار إليها بعبارة «أداته على أولاده» أي فصلته أو أخذته عن أولاده، فتسمى نساء الزوج الواحد بلفظة «الشريكات» اللائي يكن دائما الصراع.

تظهر هذه العوائق قبل الزواج، أما بعده فهناك شروط تثبت العلاقة الزوجية أو تلغيها ومنها خصوبة المرأة، والعلاقة مع نساء عائلة الزوج خاصة أمه أي «الخَتنَة »؛ كما تعتبر العلاقة التي لا تكلل بإنجاب أطفال خارجة عن المعيارية الاجتماعية للعلاقة الجنسية المرتبة في الإطار القانوني للزواج. تعتبر المرأة مسؤولة عن عدم الإنجاب، فكم من امرأة طلقت لذلك. لا يقف الأمر عند هذا الحد إذ تعتبر العلاقة مع التي لم تنجب ذكورا خارجة كذلك عن المعيار، فترى الكثير من الرجال يسوغ بها زواج ثاني، بعدم إنجاب الزوجة الأولى للذكور أو يكون حجة لتطليقها. كل ذلك يدل هذا على تمييز اجتماعي على أساس الجنس يبدأ في الحقيقة منذ الولادة. فالمرأة النافس مثلا، عند عودتها من المستشفى، تستقبل بالزغاريد إذا كان مولودها ولدا، وبصمت جنائزي إذ كان المولود أنثى.

لكن ما العلاقة بين الطلبه وموانع الزواج التي تقدم ذكرها؟ نجد تفسير ذلك في العمل الذي قام به بيار بورديو وشكل سوسيولوجية أنثروبولوجية تركز على كونية المنافسة حول رأس المال الاجتماعي، حيث يعاد إنتاج الهيمنة حسب منطق يمكن قراءته من خلال أصناف من رأس المال الاجتماعي والعنف الرمزي. منافسة تمتاز بانتشارها في كل الفضاء الاجتماعي فتسيس كل الصراعات، وهذا ما يجعل السياسة تذوب في كل الممارسات الاجتماعية وتدخل عدة أطراف في المنافسة من أجل المشروعية.

حتى وإن اهتمت أعمال بورديو الإثنوغرافية بالقرية القبائلية إلا إنه يمكن تعميم النتائج على الفضاء المغاربي، حيث الرجل حريص على شرفه، يسيره كما يسير رجل الأعمال مؤسسته، مهتما بكسب احترام القرية أو الحي أو المدينة، في وسط من يقيم معهم علاقات يومية من قرابة وجوار وتجارة الخ... ليس الحس الشرف هذا حكرا على الخاصة، بل هو في متناول الجميع إذ يحصل كل فرد عليه عند الولادة وكأن الأمر عبارة عن موروث يجسد شرف النسب، ويمكن للفرد أن يحافظ عليه وينميه أو يتلفه. وإنماؤه يجعله يظهر حس شرفه على انه أكبر مما لدى أبيه أو أخوته أو أعمامه، وفي المقابل يستفيد هؤلاء من هذا الجهد الفردي. وإذا أتلفه فهذا يعود سلبيا على القرابة على شكل «حشومة»، لذا ينتمي الشرف والحشمة إلى سجل القبول الاجتماعي نفسه.

يُظبَط نسق المعيارية «بحس الشرف حيث يسير الصراع بإعطائه أساسا سيكولوجيا، ويؤمن وحدة الجماعة بضمان سلم مدني من خلال الارتباط بقانون تصرف يغرس في الأطفال من خلال التربية فيصبح صيغة تفكير وتصرف، جبلة Habitus يعبر عن الاهتمام بالذات، ذلك أن كل واحد يسعى إلى تقديم أحسن صورة عن نفسه للآخرين ويخشى بل يروعه ما يقال عنه. إن ما يسمى حس الشرف، (الذي) ليس إلا صيغة تفكير وتصرف، يتيح لكل فاعل توليد كل التصرفات المطابقة للقواعد انطلاقا من عدد

صغير من المبادئ الضمنية كالتحدي والرد، وهو ما يتم بفضل ابتكارات عديدة لا تتطلب مجريات محددة الشكل للطقس فقط، وبذلك تبدو العلاقات اليومية مبنية أو تخضع لنسق من القيم يضبطها حس الشرف. لكن هذه المبالغة في الشرف وهذا التصرف الطبيعي ethos هدفه الأول ضمان السلم الاجتماعي، بينما الهدف الثاني منه إبداء نوع من المركزية الثقافية، قائمة على النقاوة البيولوجية للنسب. على هذا الأساس، يوجد صراع خفي، على شكل منافسة، بين مختلف الجماعات المتمثلة في العائلات حيث تتصارع من أجل امتياز تشريف النسب».

من هنا تقرأ علاقات الشرف مع عالم النسوة الذي يسيره مبدأ الحرمة وله المفعول نفسه لمبدأ الشرف الذي نجده عند الرجال، ويمكن تسميته الحياء. «بذلك، يستنتج بيار بورديو أن الحرمة من طبيعة نسوية، حيث يتعارض الإحساس الفعال للنيف الذي هو من طبيعة رجالية. وعليه إذا كانت الحرمة معرفة على أنها مقدس الرجال، أعني أن أساسها مؤنث، فالنيف خصلة رجالية على الإطلاق»(17).

إن المرأة شخصية هامة في الهيكل الأسطوري الطقوسي (هذا المفهوم المتكرر عند بورديو هو الذي صار في الأعمال اللاحقة الحقل الرمزي) وحاضرة بقوة في المخيال الذي يرتب المجال الاجتماعي حسب منطق ازدواجي فتظهر كالوجه الآخر للرجل، ومنطق يرجع إلى مجموعة من المتقبلات: مغلق/مفتوح، داخل/خارج، مقدس/مدنس، ليمين/شمال، سحر/دين... هذا ما جعل إدمون دوتي يقول: «عند البربر كما عند العرب القدماء، تتعاطى النساء السحر بشكل خاص، وتبين لنا الإثنوغرفيا المقارنة نفس الشيء عند الكثير من الشعوب البدائية والشعوب المتحضرة. وضعية المرأة والخاصية الفيزيولوجية ذلك «المجروح الأبدي» بالنسبة للبدائيين تشكل موضوع حيرة وتخوف، ينظر إليها على أنها مختلفة جدا عن الرجل،

(17) Pierre Bourdieu *ibid.* pp34-35.

لها طابع أساسي غريب ومقدس وسحري ولذا ينبغي عزلها عنه. وتلك سمة تزداد حدّة لأنّ المرأة في الغالب لا تشارك في الطقوس، ومن هنا فهي مقصاة من تجارة المقدس أو الممنوعة فتعود إليها عن طريق السحر الذي يصبح لديها نوعا من الدين، من مستوى أدنى»[18].

وطالما أن الرجل هو عميل البنيات الخارجية والمرأة عميل البنيات الداخلية التي تحدد مركزها ودورها، على هذا الأساس ليس لها رأس مال اجتماعي تدافع عنه بل هي في حد ذاتها رأس مال اجتماعي لأبيها أو إخوتها أو زوجها، يجب حراستها لأنها قادرة على تحطيم ما يقوم عليه معاش هؤلاء الرجال الذين تربوا على هذه الصيغة من التفكير والتصرف. وعليه يكون موضوع السلطة التي تخضع لها المرأة هو الحفاظ على الحرمة، ومعناه أن المرأة سيدة في بيتها ما دام تصرفها مطابقا للمنطق الاجتماعي المهيمن الذي تعيد إنتاجه كما تربت عليه منذ الطفولة ثم تلقنه بدورها عندما تصبح أما.

والمرأة ليست متعاملا جنسيا فقط: بل إنها الشخص الذي عن طريقه يعاد إنتاج النسب، على أساس فكرة مفادها أن الرجال أبناء الرجال وليسوا أبناء النساء اللائي يُعتبرن شرطا مسبقا في عملية التكاثر البيولوجي، لذا من واجبهن احترام معيار نقاوة الدم المقدس، وعلى ذلك يتأسس هاجس عذرية البنات، ووضع المرأة في المجال المنزلي المحجوبة عن أنظار الخارج. تقوم إعادة إنتاج المجتمع إذن على معيار النقاوة التي يفترض أنها تحافظ على رأس مال جيني موروث عن الأجداد كما يجب توريثه للأحفاد في حالته الأصلية. وبذلك تبني هذه الأيديولوجية الأبوية مخيال أفراد المجموعة وترتب لإستراتيجيات زوجية تدخل فيها عناصر مرتبطة بالوسائل المادية والموارد الرمزية. فالزواج كما يفسره بورديو هو ظاهرة اجتماعية معقدة وغائبة عن المجال العام.

---

(18) إدمون دوتي نقلا عن يلس شاوش مراد، المرجع نفسه، ص30.

إنّ مساهمة بورديو في معرفة المجتمع المغاربي مهمة جدا في إطار سوسيولوجية العائلة التي يقول عنها أنها من فروع السوسيولوجية السياسية، ذلك أنّ المجموعات العائلية تجند في سعيها للتأثير على بعضها البعض ودخولا في المنافسة، موارد مختلفة حتى تأكد وجودها على الساحة، حيث تتصرف كوحدات سياسية متحاربة بوسائل سلمية، إنها مسألة الإستراتيجيات العائلية والزواجية، وهي عبارة حربية يستعملها بورديو لتبيان أن الرابطة الاجتماعية تكتنفها العدوانية، بما في ذلك علاقات القرابة والمصاهرة، والتي من المفروض أن تتغذى بأحاسيس عاطفية ومودّة. ونحن نرى في الطالب إحدى الوسائل المجنّدة في هذا الصراع والمنافسة.

يبين «الطالب» أن العلاقات غير مستقرة بين أفراد المجموعة الذين يفترض أنهم متحدون ومتضامنون، فهو وسيلة تبين لنا ديناميكية الخلاف التي تحرّكها توجهات متعارضة من تلاحم وشقاق تأخذ منبعها في المجموعة الأولية. «نكره خويا ونكره ألي يكرهه»، «خوك خوك لا يغرك صاحبك» أو «خوك ما يكره لك غير الموت» «دمك هو همك» أمثال معروفة جدا نرى من خلالها بعد هذا التوجه المزدوج والمتعارض، الذي يعاد عن طريقه إنتاج المجتمع المغاربي. ألم تبدأ الإنسانية بقتل الأخ fratricide؟

والقرابة كلمة مشحونة بالمعاني الضمنية في الرابط الاجتماعي ولكن تبنيها ذاكرة انتقائية تقلل من شأن المجموعة القرابية المنحدرة من رحم واحد -اللهم إذا حدث نجاح خارق- فتقصي القرابة ذات القيمة الاجتماعية الضعيفة أو المنحطة. تستعمل القرابة في التقييم، على أنها ضمان يشهر للاستفادة من صورة تزيد في قيمة الذات، إنها رأس مال اجتماعي يعطي الحق في المصداقية والاحترام. أما إذا كان تصرف أحد أفراد القرابة غير لائق، خرج من ذاكرة النسب بمرور الوقت، فلا تحتفظ به إلا في ذكريات تتعلق بالوضعية الاجتماعية، لا بالوضعية في النسب. من ذلك نستنتج وجود استعمال اجتماعي للقرابة بمنطق اكتناز الموارد الرمزية.

لا تعرّف حدود المجموعة بعلاقة الدم كما يصور خطاب الأفراد أنفسهم ولكن في «الواقع كما يكتب بورديو، بنية جماعة مرتبطة بالوظيفة التي تشكل مبدأ تأسيسه وتنظيمه»، إنه مبدأ القرابة العملية الذي يمثل القاعدة التي تتأسس عليها الجماعات، والذي يعطي أهمية أكبر للوظائف الاجتماعية على حساب المركز البيولوجي. وبموجبه، يتماهى الفرد بانتمائه لمجموعة حيث يقدم أبناء عمومته عن أخوته إذا كان الأولون معروفون أكثر. ومن هذا تتولد الطبيعة المتذبذبة أو المضطربة لحدود الجماعة التي تؤدي وظائف سياسية بالنسبة للسلطة الرمزية التي عن طريقها تستقر علاقات القوة المسجلة في العالم الموضوعي والعالم الخيالي الذي يعيد بناء السلم الاجتماعي ابتداء من النسب الأسطوري[19].

لكن ما دور الطالب في مسائل الزواج والقرابة إذا ما وجدت بنيات تحدد تصرف كل فرد لا يمكنه أن يحيد عنها مخافة ردع اجتماعي متمثل خاصة في الرأي العام؟ يرى بورديو أن الأشخاص يتمتعون بدرجة من الحرية بالنسبة لما تحدده البنيات الرمزية التي تقرأ من خلال خطابهم وكأنها أمر مطلق. إن وجود قواعد لأمر أكيد، إنما الكل يحاول إظهار الاحترام لها بشكل بادي للعيان. لكن هناك ما هو خفي، لا يبرز ولا يذكر، وهو ما يتعلق بالإستراتيجية غير المعلنة الهدف منها تلبية منافع مادية ورمزية بالنظر إلى الموارد التي بحوزة الفرد. من هنا نقول أن الإسترتيجية لا تتعارض مع القاعدة بل تشكل غرفة خلفية لها، لذا يمكن اعتبار «الطالب» جزء من هذه الغرفة أو عنصرا من الإستراتيجية. فالقاعدة العليا التي تنظم القواعد الأخرى هي الشرف، أما الإستراتيجية فهي الحساب الذي يتمثل في احترام صوري للقاعدة مع الحفاظ على ما يمكن على ماء الوجه؛ وبالنتيجة نقول أن القاعدة من مهام الرجال والإستراتيجية للنساء. بعبارة أخرى يمكن التمييز بين ممارسات رسمية وممارسات استعماليه حيث

(19) بورديو المرجع نفسه ص81.

يتم اللجوء إلى «الطالب» بهدف التأثير على المعيار سواء بتقويته أو الإخلال به. فحمايته أو تجاوزه يتحدد بوضعية المستعمل في الممارسات الرسمية والممارسات الإستعمالية، خاصة في علاقات القرابة. يربط الزواج جماعتين تقبلان بالمصاهرة والصراع الرمزي مع التقديم المتبادل لتحديات خاصة في إدخال عضو جديد في الجماعة، ويمكن تغيير التوازنات داخلها بين النساء خاصة عند الأم و«عروستها» المستقبلية. «ولذا، فإن أعضاء الجماعة يلجؤون إلى إستراتيجيات زواجية حيث يقدم العملاء مصالحهم الشخصية والجماعية. الإستراتيجية هي القرابة الإستعمالية التي تتكلف بإقامة الزواج، تاركة للقرابة الرسمية إظهار أن القواعد محترمة. فالزواج كما يقول بورديو يتيح الفرصة لملاحظة كل ما يفرق، وإن كانت القرابة الرسمية في الممارسة واحدة، ثابتة، ومعرّفة نهائيا بمعايير وبروتوكولات النّسب، فإنّ تعاريف القرابة الإستعمالية وحدودها مختلفة باختلاف المستعملين وفرص الاستعمال»[20].

تتكون القرابة الإستعمالية من الأشخاص الأكثر قربا ومصالحها عامة من صلاحيات الأم التعبير عنها، بمعية بناتها وأخواتها، مدافعات عن ميزات الولد الإيجابية، بعابرة نفعية، الذي يراد تزويجه. فهي لا تقصي الرّجال لكن سلطة القرار فيها للنساء، فتحدد الإستراتيجية في الجماعة الإستعمالية إذ ليس لها وجود رسمي، وبالتالي لا ينجر عنها نتائج على مصلحتها، إذ هي غير معترف بها جماعيا.

يظهر ذلك التعارض بين مفهوم القرابة الإستعمالية والقرابة الرسمية فيما يسمى بالزواج المفضل، حيث تفضل الأيديولوجية الأبوية نسب الأب أو الموازي له، فالزواج من بنت العم مفضل من الناحية النظرية ولكنه قليلا ما يحدث. وفي ذلك يقول بورديو «مما لا شكّ فيه أنّ الزواج من بنت العمّ يستمد الوضعية التي يحتلها في الخطاب الأثنولوجي من تطابقه

(20) بورديو المرجع نفسه ص96.

مع التمثل الأسطوري الطقوسي لتقسيم العمل بين الجنسين، وخاصة الوظيفة المنوطة بالرجل والمرأة، في العلاقات بين الجماعات. والتساؤل الذي يفرض نفسه هو: كيف أنّ الزواج من بنت العم ذا قيمة أيديولوجية لكنه من جهة أخرى قليل الممارسة؟ إن مرد ذلك هو وجود مسافة كبيرة بين النظرة الأسطورية الطقوسية للعالم والواقع المعاش المتميز بالتزامات ومصالح مقنّعة بالمعتقدات الجماعية والكذب المؤدّب»[21].

يدخل الزواج من بنت العم في تمثل نقاوة الدّم ويحث على علاقات زواجية داخلية، حيث تحافظ المجموعة على نسائها لذكورها. فباستثناء الأخت بسبب منع زنا المحرم inceste، تعتبر المرأة الأكثر قربا وتمثيلا لمجموعة الرجال هي بنت العم «كذلك أحسن النساء أو أقلهنّ سوءا هي المرأة المنحدرة من الرجال من النسب نفسه، أي بنت العم، وهي بذلك أكثر النساء ذكورة»[22]. فبنت العمّ من الجنس المؤنث مذكر على خلاف نساء أخريات بإمكانهنّ الحط من قيمة نسب الزّوج لفائدة نسبهنّ، فعلى هذا الأساس فلا يوجد هذا الخطر مع بنت العم لأن الطرفين لهما جد واحد.

لكن هذا الزواج ترفضه أم الزوج لأنّها في وضعية منافسة مع كل نساء نسب زوجها. ذلك أنّ الزواج المفضل بالنسبة للأمّ هو ذلك الزواج الذي يجمع بين ابنها وابنة أخيها أو أختها، على أنّ القرار يتحدد بعلاقة قوّة داخل البيت حيث يمكن أن يتولّد عنه زواج مع بنت من قرابة أبعد لتفادي بنت العم أو العمّة وبنت الخال أو الخالة.

إن العلاقات الجنسية ظاهرة بيولوجية تدخل في إطار ثقافي مرتبط بجميع جوانب الحياة الاجتماعية من خلال مؤسسة الزواج الذي يمثل المعيار. فكل علاقة دخلت في هذا الإطار متى استطاعت أن تدخل تعتبر

---

(21) بورديو المرجع نفسه ص127.

(22) بورديو المرجع نفسه ص128.

عادية. لقد بيّنا أنّ الزواج ليس علاقة دائمة الاستقرار، إذ يكفي أن يطابق الزواج الصورية القانونية ولكن هناك موازن قوى يجب الحفاظ عليها. ويعتبر الزواج بالنّسبة للمرأة المؤشر الأساسي للنجاح الاجتماعي، بل يحدد وجودها الاجتماعي، خاصة إذا استفادت هي مع أهلها في عملية التبادل. لكن يبقى التوازن في الزواج مرتبط بعاملين يمكن أن نسميهما ظرف بعد الزواج، وأوله العلاقة مع أهل الزّوج خاصة الأم والأخوات والثاني هو الإنجاب.

لقد بيّنا أنّ الزواج تطبعه علاقات تنازعيه حيث يظهر دور الطالب في إيجاد توازن أو إمالة الكفّة لأحد الأطراف. تلجأ أم الزوج أو «الختنة» إلى الطالب كوسيلة ردعية ضد زوجة الابن. كما تلجأ إليه أم الزوجة أو «النسيبة» لتحصين موقع ابانتها من الاعتداءات السحرية المحتملة.

قد يخل الإنجاب بعلاقة الزواج في حالتين: انعدامه في الحالة الأولى. حيث ساد الاعتقاد إلى وقت ليس ببعيد، بأن المرأة هي المسؤول البيولوجي الوحيد عن عدم الإنجاب. فكم من نساء طلّقن لأنهن لم تنجب أطفالا أو كما يقال «ما ضناتش». وتستعمل كلمتين للدلالة على المرأة التي لا تنجب، أولهما العاقرة والثانية تستعمل للشتم أو كما يقال «المعايرة» - بمعنى ذكر العار- وهي «تيناشة» ويقال عن الرجل «تيناش». يشكل الإنجاب هاجسا خاصة لدى المرأة لأنّ غيابه ينفي غاية وجودها في البيت لذا يلتجأ للطّالب لبعث أو إحياء هذه الوظيفة، هذا زيادة على الزيارات إلى الأضرحة، هناك بعض الممارسات نذكر منها أنّ المرأة يجب عليها أن تقطع البحر حتى تتمكن من الإنجاب، كما تنصح المرأة بلحس الحنّة في يد العروس ليلة زفافه إضافة إلى طقوس الحزام التي تهدف إلى تهيئة كل الظروف بطريقة سحرية تعين على الإنجاب.

لا يتوقف الأمر عند انعدام الإنجاب، فحتى وإن وجد يكون لازما على المرأة حسب المعيار الاجتماعي للعلاقة الجنسية السوّية أن تنجب ذكورا لما للذّكر من أهمّية في التمثل الشعبي للنسب الذي يعتبر المرأة التي

لا تنجب ذكورا مخلة بالوظيفة التكاثرية المنوطة بها ويحمّلها مسؤولية ذلك. أمام هذا الهاجس، ابتدع المخيال الشعبي طرق شتى للتنبؤ بجنس المولود الجديد نذكر على سبيل المثال الرؤية أو المنام، وقد أسهبنا في ذلك في الفصل المتعلق بالكهانة. فإذا رأت الحامل شيئا من جنس المذكر يكون المولود ذكرا والعكس صحيح، أضف إلى ذلك الزيارات إلى أضرحة الأولياء وما يشبهها وطلب الإعانة منهم لإنجاب الذكر مقابل بعض القرابين من تبخيرة ونقود وأضحية من أجل إنجاب الولد. يقال عن الولد المدلل أنه «مشري على ربي ومطلوب على الصّالحين» بمعنى أنّ الوالدين أنفقا الكثير في سبيل الحصول عليه. ومن الرجال الذين يطلقون زوجاتهم من يقدّم العقم أو إنجاب الإناث فقط كسبب كاف لعقد زواج ثاني، ويتبع هذا الأمر سواء بتطليق الأولى أو تركها في البيت ويقال في هذه الحالة «زاد عليها الشريكة». تتميز العلاقة بين «الشريكات» بالصراع الحاد والمستمر سواء عن قرب أو عن بعد بواسطة «الطالب» حتى تحافظ كل واحدة على الزوج وبالتالي البقاء في الإطار المعياري لتواصل أداء الوظائف الاجتماعية.

ولما كان الزواج هو الإطار المعياري والإلزامي للعلاقة الجنسية المؤسسة على وظيفة التكاثر فالإسراع بالدّخول فيه يجنب البقاء في وضعية اجتماعية صعبة: وهي العنوسة. غالبا ما يردّ أمر الفتاة التي لم تطلب للزواج والعزوبة المشبوهة للشّاب إلى عمل سحريّ يسمى «التقاف» وهو من اختصاص «الطّالب». تشكل العنوسة وضعية منبوذة، وتعتبر نتيجة عمل سحريّ أو التقاف كما هو الحال في العزوبة المزمنة وكأن العنوسة في التمثل الشّعبي مرض لأنه يعطل الوظائف الاجتماعية، إنها تهميش تتأذى منه عائلة الفتاة. تنعت العانس بالبوار وكأنّها سلعة لم تجد من يشتريها أو كيالها كما يقال، وفي هذا السياق يقال للأم أو الأب «كل سلعة عندها كيالها» أي كل بضاعة لها زبون، وذلك تأدبا أو رأفة بأب العانس أو أمها. كما ينعت الشاب الذي لا يرفض الزواج بالرغم من توفر الشروط المادية والرمزية بعبارة «عازب اليهود» فالعزوبة المزمنة أمر مشبوه فيه. فالأم تلجأ إلى «الطّالب»، لأنه وسيلة لإدخال ابنتها أو ابنها في إطار المعيار.

أن تدخل المرأة في المعيار وتصمد أمام الخلافات المترتبة عنه وتأدية الوظائف البيولوجية والاجتماعية والاجتهاد للبقاء في الإطار هي أربع مجالات حيث يتدخّل الطّالب. ففي المخيال الشّعبي، وحسب الاستعمال يمكن «للطّالب» مساعدة الفتاة على إيجاد زوج أو إبقائها في هذه الحالة إذا ما كان زواجها مضرّا بمصالح آخرين وذلك يحدث في التنافس على رجل، فهو إذن يمَكِن من تجاوز العوائق الاجتماعية أو تعزيزها والصمود في الخلافات خاصة مع أم الزوج فيترتب على ذلك هيمنة إحداهن على الأخرى، وهل السياسة شيء آخر غير الهيمنة. ففي حديث عن رجل أعرفه يمتاز بقلّة الطموح والحركية تقول قريبته أن زوجته وأمه «متعاونين عليه» أي كلتهما تلجأ إلى «الطّالب» للهيمّنة عليه وما طبعه إلا نتيجة ذلك. أما تأدية الوظيفة البيولوجية فقد بينّا أن النّساء والبعض من الرجال في حالة العقم، يسعى من خلال اللجوء إلى «الطّالب» مع استعمال وسائل أخرى لإنجاب أطفال أو إنجاب الذكور إذا لم يمنحها الله ذلك، كما يتدخل «الطّالب» للإخلال بالوظيفة البيولوجية من خلال عملية «الربيط» فحسب المعتقد الشّعبي يستطيع «الطالب» منع الزوجين أو أحدهما من الممارسة الجنسية. أما الاجتهاد للبقاء في الإطار، يتدخل «الطّالب» لتأمينه من خلال الاحتياطات المتخذة لإبعاد كل ما من شأنه أن يشكل خطرا قد يلجأ إليه في التفريق بين الزوجين لشل كل الوظائف التي كانت تؤسس اجتماعهما. وقد ذكر القرآن الكريم هذه المسألة في قصة هاروت وماروت ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 102].

خـاتمـة

إن «الطالب» «شخصية تتعدد أوجهها، معقّدة وغامضة، عالمة وشعبية، خاصة وعامة، تاريخية وخرافية في آن واحد، والحكايات التي تروى عنه بحماسة وخوف كبير تجعله قادراً على الوقوف بين عالم المقدس، الذي تغمره الكائنات الروحانية وعالم المدنس، عالم الواقع الاجتماعي.

لقد بينا في هذا العمل أن الطالب يشكل عنصراً في الممارسات السحرية، الدينية والعلاجية المنتشرة بصورة ملفتة للانتباه. وهو بذلك موضوع أحاديث، ومزارات، وأشكال طقوسية خاصة. يدخل وجود هذه الظاهرة في مركب واسع يحتاج فيه إلى عناصر أخرى تضفي على المصداقية، إنها مع ممارسات أخرى تشكل ما سميناه نسقا دينيا سحريا حاولنا كشف عناصره.

وإن وجدت مؤلفات وأبحاث دونت الجوانب المختلفة المرتبطة بهذه الظاهرة في بلاد المغرب العربي أجمعت على أن هذا النسق هو مجرد بقايا وثنية، أو تأثيرات خارجية من ثقافات أخرى، فإننا ركزنا على وجه من هذه الظاهرة مهتمين في خلال ذلك بدراسة الآليات التي تحركه، وسر ديمومته.

لقد انصب اهتمامنا على شخص «الطالب»، لا باعتباره فردا منعزلا متميز السلوك، ولكن باعتباره عنصرا من نسق. فحاولنا أن نبين بأنّه يشكل ظاهرة ذات أبعاد متعددة، دينية ومعرفية واقتصادية وسوسيولوجية، و عبارة

عن تركيب عقائدي أصيل حيث يختلط الديني بشكل حميمي مع جوانب الحياة الاجتماعية برمتها؛ و عنصر ثقافي يكشف لنا التقسيم الاجتماعي للجنس، ليس لأن الدين عند المرأة يختلف في جوهره عن الدين عند الرجل، ولكن لأنها تستعمل رمزية مغايرة. وهذا انطلاقا من قناعتنا بأنّ الإثنولوجيا ينبغي لها أن لا تقف عند الاهتمام بالدين على مستوى المذهبية الباطنية فقط، ذلك لأن الدين الشعبي وإن اتسم بعدم الاتساق وتارة التناقض، فهذا لا يقلل من أهميته.

لقد حاولنا ولوج النظم التي يخضع لها «الطلبه»، وتبيان طبيعتها، إنها نظم طُرقية و نظم المداواة الدينية أو هو بالأحرى بنية تعارض بين التعبدية والتعزيم أو الرقية.

ومختصر القول أن «الطالب» يشكل نسقا فبحثنا على تفسير، ليس في النسق نفسه وحسب، ولكن أيضا في العلاقة التي يقيمها مع محيطه، ومن ثمّ نستطيع أن نقول بأنه نشاط مؤسس في قيمته على اعتقاد باطني غير مشروع عن سلوك معين، أعني أنه توجد مبررات حسنة تدفع إلى ذلك.

في هذا الكتاب محاولة قراءة في التصور والاستعمال الشعبيين للمقدس من خلال شخصية «الطالب» بغية توضيح الترابط الموجود بين الالتجاء إلى خدمات هذا الشخص والتمثل الشعبي للمقدس، والمبتغى من ذلك هو تسليط الضوء على جوانب ظل يحوم حولها الغموض، أعني فهم هذه الظاهرة وتفسير سلوكيات أناس باعتبارها آثارا منحرفة متولدة عن ظاهرة أخرى (وهي ظاهرة الأولياء والمرابطين).

حاولنا الكشف عن هذا العالم وما يطرحه من مفارقات لتموقعه في الواقع اليومي بين السحر والدين بناءا على ما يمكن ملاحظته من اضطرابا في المواقف. لاحظناها في الواقع الذي يظهر لنا حقيقة ثانية تتمثل في الإقبال على خدمات «الطالب» لتحقيق أغراض شتى، كالمداواة من الأمراض المختلفة، وتشجيع زواج غير مرغوب فيه، وإثارة طلاق، وبصفة

عامة كل ما يتعلق بالعملية الجنسية كمعلية يضبطها المجتمع لإنتاج وتسيير الجسد لإعادة إنتاج ذاته.

كما أردنا من خلال هذا العمل تأسيس نظرة علمية في تناول هذه الظاهرة الاجتماعية دون الوقوع في تأويلات تتسم بالذاتية حتى نصل إلى إنتاج خطاب أنثروبولوجي حول هذه الظاهرة، فكان اهتمامنا بفهمها، لا إصدار حكم قيمي استنادا إلى معايير أخلاقية.

انطلاقا من المسلمة التي مفادها أن «الطالب» يمثل عنصر نسق، عملنا على تحديد مكوناته، أي الوسط الذي يعطيه المصداقية الضرورية في تدخلاته والمتشكل من مجموعة تمثلات يشترك فيها مع زبائنه. ولذا ركزنا بصفة خاصة على التمثلات الخاصة بالوقت، والتمثلات الخاصة بالفضاء، بتعبير آخر بنية الزمن والمكان

وفي حديثنا عن الغاية من هذا النسق، أعني الحاجة التي يلبيها على مستوى الفرد أو المجتمع، اعتبارنا «الطالب» أداة أو وسيلة تؤدي وظيفة اجتماعية معيّنة. من هذا المنطلقات اعتبرنا «الطالب» مؤسسة أساسية لتفهم النظرة الشعبية للمقدس، فوضحنا مدى ارتباطه بالعالم السحري من خلال الذهنية التي تؤسس للسحر و من جهة أخرى مدى ارتباطه بالمرجعية الدينية إذا سلمنا بأن المقدس هو ما ارتبط بالدين من خلال نصوصه وطقوسه

لقد حاولنا في دراسة هذه الظاهرة الثقافية الربط بين بنية تفكيرية و بنيــة اجتماعية أي بين صيغة تفكير و تصرف وما يحددها في التنظيم الاجتماعي، فوجود «الطالب» مستمد من معتقدات جلها سحري و البعض منها ديني، فسلطته ليست بهبة طبيعية بل إن المجتمع هو الذي يخولها له ليكون صمام الأمان لفئة تجد صعوبات في التلاؤم مع التنظيم الاجتماعي و المعايير التي يفرضها. «فالطالب» كمرآة عاكسة لذهنية سحرية لا يفسر وجوده إلا في علاقته مع التنظيم الاجتماعي للعملية الجنسية عبر مؤسسة العائلة و التي في نهاية المطاف ما هي إلا تسييرا للجسد على المستوى الفردي و إنتاجه على المستوى الاجتماعي وهذا ما يسمى البقاء.

قائمة المراجع

مراجع باللغة العربية:

- القرآن الكريم.
- ابن الحاج، تاج الملوك، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت).

إبراهيم ابن الحاج، شموس الأنوار، الدار البيضاء، (د. ن)، (د. ت.)

ابن خلدون، المقدمة، دار ومكتبة الهلال، بيروت 1988.

- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار صادر، بيروت، 1991
- ابن مريم البستاني، في ذكر الأولياء والعلماء في تلمسان، تحقيق محمد بن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986.
- د.إبراهيم بدران، ود. سلوى الخماس، دراسات في العقلية العربية الخرافية، دار الحقيقة، بيروت، ط3
- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- احمد المرزوقي، مع البدو في حلهم وترحالهم، الدار العربية للكتاب، 1980
- احمد أمين، ضحى الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مكتبة النهضة المصرية، 1962
- احمد أمين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر 1990
- احمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، المطبعة الخيرية المغربية، ج 1،
- الإمام اليافعي الشافعي، الدر النظيم في خواص القرآن العظيم، المكتبة الثقافية بيروت،
- البوني، منبع أصول الحكمة، بيروت، دار الكتب العلمية، ط.1995 / I .
- الديربي، مجربات الديربي الكبير، المكتبة الشعبية، بيروت، 1991
- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، بيروت، المكتبة الثقافية، 1973، ج. 2.
- السيوطي، آية الكرسي، معانيها وفضائلها، تحقيق وتعليق: يوسف البدري، (د.م)، (د.ت.)
- المرزوقي، الجواهر اللماعة في إحضار ملوك الجن في الوقت والساعة، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)

- السيد الحسيني، السر الرباني في علوم الفلك والروحاني، (د.م.)، مطبعة النصر، (د.ت.).
- بوعلي ياسين، الثالوت المحرم - دراسة في الدين والجنس والصراع الطبقي، دار الطليعة بيروت، 1985
- د. حسين أحمد أمين، دليل المسلم الحزين، سلسلة صاد، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990.
- د.خليل أحمد خليل، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة للطبع، الطبعة الأولى بيروت 1984.
- حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 3، 1986.
- حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، تحقيق محمد العربي الزبيري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1975
- حياة الرايس، جسد المرأة من سلطة الإنس إلى سلطة الجن، القاهرة، سينا للنشر، الطبعة الأولى، 1995.
- سامية حسن السعاتي، السحر والمجتمع، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1983
- سعد جلال، في الصحة العقلية، الأمراض النفسية والعقلية والانحرافات السلوكية، دار الفكر العربي.
- طالب عبد الرحمن بن احمد التيجاني، الكتاتيب القرآنية بندرومة من 1900-1977، ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
- عبد الفاتح الطوخي الفلكي، السر المكشوف في طب الحروف، بيروت، المكتبة الثقافية، (د.ت)
- عبد الفاتح الطوخي الفلكي، إغاثة المظلوم في كشف أسرار العلوم، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.).
- عبد الفتاح الطوخي الفلكي، سر الأسرار في علم الأخيار، بيروت، المكتبة الشعبية، (د. ت.)
- علال الفاسي، التصوف الإسلامي في المغرب، مجلة الثقافة المغربية، العدد1، 1970.
- عبد المالك مرتاض، الميثولوجيا عند العرب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989
- د. غالي شكري، العرب بين الدين والسياسة، مقال مقتطف من مجلة الإسلام والسياسة، دار موفم للنشر، الجزائر، 1995.
- د. فيلالي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرها خلال العهد العثماني، دار الفكر القرافيكي للطباعة والنشر، باتنه، الطبعة الأولى بدون تاريخ
- قمر الكلاني، التصوف الإسلامي مفهومه وتطوره، دار مجلة الشعر، المكتبة العصرية، بيروت.

- د. كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، دار المعارف، مصر الطبعة الثانية
- كمال الدين الدميري، حياة الحيوان الكبرى، (د.م.)، المكتبة الإسلامية، (د. ت.).
- لطيفة الأخضر، الإسلام الطرقي، دار سراس للنشر، 1999
- مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، دار البعث للطباعة والنشر قسنطينة، ط3، 1982
- محمد بن مرزوق التلمساني، المسند الصحيح الحسن في مآثر مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريا خيسوس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981
- شفيق مقار، السحر في التوراة والعهد القديم، دار رياض الريس، لندن، الطبعة الأولى، 1990
- محمد الجوهري، علم الفلكلور، دار المعارف، القاهرة، 1980.
- محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، الجزء الأول من دليل العمل الميداني لجامعي التراث الشعبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1983.
- محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، لبنان
- محمد نسيب، زوايا العلم والقرآن، دار الفكر، الجزائر.
- محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، بيروت، دار صادر، (د.ت.)، ج. 2
- مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، الطبعة الثانية، 1982، دار البعث للطباعة والنشر
- محمد فريد وجدي، الإسلام في عصر العلم، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989
- نادية بلحاج، التطبيب والسحر في المغرب، الرباط، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1986.
- نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويداد بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983
- نيكلسون، الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريبة، مصر 1951.
- وليام هاولز، ما وراء التاريخ، ترجمة أحمد أبو زيد، دار نهضة مصر، القاهرة،
- واليس بدج، السحر في مصر القديمة، ترجمة وتقديم: د. عبد الهادي عبد الرحمان، لندن-بيروت-القاهرة، سينا للنشر-مؤسسة الانتشار العربي، ط1998 / I .
- يوسف ميخائيل أسعد، السحر والتنجيم، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، 1978.

رسائل جامعية

- احمد بن احمد، ظاهرة الوعدة تطورها وخصائصها الاجتماعية والثقافية، وعدة سيدي يحي بصبرة، رسالة ماجستير مرقونة، نسخة موجودة بمعهد الثقافة الشعبية بتلمسان.

- د. العيد مسعود، المجتمع الجزائري في العهد العثماني، رسالة جامعية لم تنشر.
- L'khdir Aicha, *Mal, maladie, croyances et thérapeutiques, le cas de Casablanca*, Thèse en ethnologie, université de Bordeaux II, 1998.

الدوريات:

- قدور. محمد، وعدة سيدي الحسني بوهران، جريدة الخبر، العدد 2328، جويلية 1998.
- د. عبد الحميد حاجيات، سيدي محمد الهواري، شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، العدد 88، جويلية وآوت 1985.
- محمد العبد الله، المزار ذلك الوسيط المسحور، مجلة النهار العربي الدولي، من 02 إلى 08 فبراير 1981
- جريدة اقرأ، العدد 33، من 7 إلى 13 جمادى الأولى 1428ه (24 إلى 30 مايو 2007).

مراجع باللغة الأجنبية

- Laroui. A., *L'histoire du Maghreb*, T. 2, Maspero, Paris. 1976.
- Choiaib Abdeslam A., *Revue africaine*, N°50 année 1906.OPU Alger
- D^r^. Akhmisse. M., *Médecine, Magie et sorcellerie ou l'art traditionnel de guérir*, Imprimerie du Maroc, Eddar El Beida, 1985.
- Alfred Bel, *Islam mystique*, *Revue Africaine*, n°69, 1928
- M. Aslim, *Magie et sorcellerie au Maroc* actuel, Thèse pour le Doctorat de l'EHESS, Paris, 1990
- P. Bourdieu. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Droz Genève 1972.
- P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Que sais-je, p u f, Paris, 7° ed,1985
- J. L. l'Africain, *Description de l'Afrique: tierce partie du monde*. Vol 3, Nouvelle édition annotée par Ch. Schefer, Paris: Leroux, 1898.
- Bastide. R. *Sociologie des mutations religieuses*, P.U.F, Paris, 1970.
- G. Bousquet, *L'Islam maghrébin, introduction à l'étude générale de l'Islam*, La maison des livres, Alger, 4° édition, 1954.
- G. Camps. *Aux origines de la Berberie: monuments et rites funéraires protohistoriques*, Arts et métiers graphiques, Paris, 1961
- J. Cazeneuve, *Sociologie du rite*, P.U.F, Paris, 1971
- M.Y.Chaouch, *Le Hawfi poésie féminine et tradition orale au Maghreb*, OPU Alger 1986
- Claudine Chaulet, *Présentation des dehors in Espaces maghrébins- pratiques et enjeux*, ENAG URASC 1989.
- Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les arabes*, Editions maisonnaire et larose
- Coppolani et Dépont, *Les confréries religieuses musulmanes*, éditions 1897.
- A. Cuvillier, *Manuel de sociologie*, Tome II, PUF, Paris, 1970

- J.M. Dallet, *Recits du M'Zab : Textes berbères de l'oued M'Zab et traduction*, FDB, Fort National, 1965.
- Desparmet.J, *Ethnographie traditionnelle de la Mitidja* in *revue africaine* :- N° 50 année 1906./ N°51 année 1907/ N° 63 année 1922/ N°64 année 1923/ N° 65 année 1925/ OPU Alger
- M. Détienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- Devulder. M., «Peintures murales et pratiques magiques dans la tribu des Ouadhias», in *La Revue Africaine*, t 105.
- Doutté. E., *L'Islam algérien en 1900*, Alger, 1900
- Durkheim. E., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1998
- M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1983.
- Emir Abd el-Kader, *Ecrits spirituels, Paris, Seuil, 1982*
- Encyclopédie *de l'Islam*, tome I A-B
- E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandés*, Paris, Gallimard, 1972.
- J. Favret- Saada, *Les mots, la morts, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard, 1977.
- Devereux. G, «*Normal et anormal*», in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, Paris, 1977
- J. Frazer, *Le Rameau d'or*, 4 vol., Paris, Robert Laffont, 1981-1984
- S. Freud, l'Homme Moïse et la religion monothéiste -.
- Ernest Gellner, *Apendulum swing theory of Islam*, Annales de sociologie, 1968.
- D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983
- Victor Karady, Marcel Mauss, Œuvres, 1. *Les fonctions sociales du sacré*, Les Editions de Minuit, Paris, 1968
- B. Kilborne, *Interprétation des rêves au Maroc, La pensée sauvage*, Claix, 1978.
- E. Lefebure, *Revue africaine* N°63 année 1922
- Emile Laoust, *Noces Berbères*, Edisud, Paris, 1993
- C. L. Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967.
- C. L. Strauss, *Le regard éloigné*, Plon Paris 1983
- C. L. Strauss, *Anthropologie structurale* Plon Paris 1958
- B. Malinowski, *Magic, Science and Other Essays*, New York, Doubleday, 1948
- B. Malinowski, *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspero, 1974.
- Georges Marçais, *Tlemcen*, librairie Renouard, Paris, 1950.
- Marzouk Mohamed, Remarques pour une lecture critique de l'idéologie du mouvement réformiste musulman algérien, Revue URASC, Cahier n°3, 1990
- M. Mauss et H. Hubert, «*Esquisse d'une théorie générale de la magie*», L'Année sociologique 7, 1903 (Reproduit dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950).
- M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF Paris 3°ed 1985.

- Panoff. M. et. Perrin. M., *Dictionnaire de l'ethnologie*, Payot, Paris, 1973
- V. Pareto, *Traité de sociologie générale*, Genève, Droz, 1968.
- J. Piaget, *La représentation du monde chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1926
- Plantade. N. , *La guerre des femmes. Magie d'amour en Algérie*, La boite à documents, Paris, 1988.
- Louis Rinn, *Marabouts et Khouans*, Alger, 1884
- L. Scubla, *Lire Lévi-Strauss*, Paris, Odile Jacob, 1999
- Tambiah. S., Magic, *Science, Religion and the scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Traki Bouchara Zanad, «Le dar el arbi» in *Espaces maghrébins pratiques et enjeux*, ENAG URASC 1989
- B. Tylor, *La civilisation primitive*, 2 vol., Paris, Reinwald, 1876
- Marie Virolle Souibess, *Une figure de la limite : le seuil domestique* in *Espaces maghrébins - pratiques et enjeux*, ENAG URASC 1989
- Edward Westermarck, *Les cérémonies du mariage au Maroc*, Le Simoun, Paris, 2003.